M. Johann Ernst Gunnerus

vollständige

Erklärung

des

Natur- und Völkerrechts

nach den Grundsätzen

des

Herrn Hofrath Darjes.

Vierter Theil.

Neueste Auflage.

WIEN,

gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
k. k. Hofbuchdrucker und Buchhändler.

1786.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Allgemeiner Theil,

Viertes Hauptstück.

Von der Größe der sittlichen Handlungen oder der Sittlichkeit.

ad §. 150.

n. 1. Dieses Hauptstück hat 2 Theile. In dem ersten Theile wird von den verschiedenen Arten der rechtmäßigen und unrechtmäßigen Handlungen gehandelt §. 150-160. die man vorläufig wissen muß, wenn man die Größe der Sittlichkeit aller verschiedenen freyen Handlungen ordentlich verstehen soll. In dem andern Theile kommt die Abhandlung von der Größe der Sittlichkeit selbst vor §. 161-210. In dem ersten Theile dieses Hauptstücks, wo die verschiedene Arten der

rechtmäßigen und unrechtmäßigen Handlungen erkläret werden, kommt auch die Erklärung von dem gerechten und ungerechten u. s. w. §. 155. vor. Hierzu braucht der Verfasser vorläufig die Erklärung einer Befugnis. Daher erkläret er diese §. 151. In der Erklärung einer Befugnis kommt der Begriff von einer sittlichen Möglichkeit vor. Derowegen erkläret er in dem ersten Absatze dieses Hauptstücks, nämlich §. 150. was sittlich möglich und unmöglich sey.

n. 2. Freye Handlungen widersprechen entweder dem sittlichen Gesetze oder nicht. Im ersten Falle werden sie sittlich unmöglich; im andern aber sittlich möglich genennt. Hiervon haben wir ausführlich §. 9. Vorb. Erl. gehandelt, wohin wir unsere Leser verweisen.

Zusatz.

n. 1. Was sittlich möglich ist, beziehet sich auf die sittlichen Gesetze. Diese gehen auf nichts, was nicht 1) unbedingt, und 2) bedingt physisch möglich ist (§. 105. Zus. I.) Folglich muß alles das, was sittlich möglich ist, 1) unbedingt möglich (absolute possibile), 2) bedingt oder physisch möglich seyn. Was also schlechterdings oder physisch unmöglich ist, kann gar nicht sittlich möglich seyn.

n. 2. Man kann eben dieses von dem sittlich unmöglichen beweisen. Dieses beziehet sich auch auf die sittlichen Gesetze. Folglich muß es

1) unbedingt und 2) physisch möglich seyn (§. 105. Zus. I.). Was also unbedingt oder physisch unmöglich ist, kann weder sittlich möglich, noch sittlich unmöglich genennt werden (n. 1.). Eben diesen Satz kann man von den sittlich möglichen und unmöglichen Handlungen aus meiner Erklärung derselben beweisen (§. 150. n. 2.)

ad §. 151.

n. 1. Eine Möglichkeit zu handeln, Beziehungsweise genommen, heißt ein **Vermögen** (potentia s. facultas). Z. E. Cajus kann spielen. Folglich findet hier eine Möglichkeit zu spielen, in Absicht auf den Cajus, also Beziehungsweise, statt. Folglich kommt ihm, in dieser Absicht, ein Vermögen zu.

n. 2. Weil das Vermögen eine Möglichkeit zu handeln, Beziehungsweise genommen ist (n. 1.); so erhellet, daß ein Vermögen sich auf ein gewisses Ding beziehet, und daß einem Dinge ein Vermögen beygeleget wird, insofern aus ihm und seinen Merkmalen, die in ihm vorhanden sind, erhellet, daß ihm die Handlung möglich sey.

n. 3. Ein sittliches Vermögen kommt also einem Dinge zu, insofern ihm eine Handlung sittlich möglich ist (n. 2. und §. 150.), und dieses wird, **in Absicht auf dasselbe Ding**, ein **Recht** oder **Befugnis** genennt (jus); insofern man das Wort jus, mit **Grotius**, für eine

Beschaffenheit einer Person nimmt. Siehe §. 9. und §. 39. Vorb. Erl. wo wir hiervon ausführlich gehandelt haben.

ad §. 152.

Eine jede Befugnis entspringt aus einer Verbindlichkeit. Denn die Befugnis ist ein sittliches Vermögen (§. 151.). Daher entspringt sie aus einer sittlichen Möglichkeit (§. 151.), und folglich aus einem sittlichen Gesetze (§. 150.). Das sittliche Gesetz aber entspringt aus einer Verbindlichkeit (§. 98. und Sch. Erl.). Folglich entstehet auch eine jede Befugnis aus einer Verbindlichkeit. Wo also gar keine Verbindlichkeit statt findet, da fällt eine jede Befugnis weg. Um diesen Beweis kurz zu überdenken, will ich folgende Reihe der Begriffe hinsetzen:

Die Verbindlichkeit - ratio.
|
Das Gesetz - rationis est ratio.
|
Die Befugnis - rationati.

Zusatz.

n. 1. Daher sagen die Lehrer des Naturrechts, daß die Verbindlichkeit und die Befugnis sich auf einander beziehende Dinge seynd (jus est obligationis correlatum). Wo also α) eine Verbindlichkeit, da ist eine Befugnis vorhanden. β) Wo eine Befugnis, da ist eine Verbindlichkeit.

bindlichkeit, γ) Wo keine Verbindlichkeit, da ist keine Befugnis, und δ) wo keine Befugnis ist, da findet keine Verbindlichkeit statt.

n. 2. Die Lehrer des Naturrechts sehen gemeiniglich die Verbindlichkeit und die Befugnis als zwo Töchter des Gesetzes an. Allein, wenn man bey dem Gleichniße bleiben will, so ist die Verbindlichkeit die Großmutter, das Gesetz ihre Tochter, und die Befugnis ihre Enkelin (h. §.). Siehe §. 98. Sch. Erl.

Anmerkung. (a)

Gundling in seinem Natur- und Völkerrecht Cap. I. §. 57. macht uns verschiedene Einwürfe wider unsern n. 1., daß die Verbindlichkeit und die Befugnis beständig mit einander verknüpft sind. Er gibt zwar zu, daß, wo eine Verbindlichkeit auf der einen Seite ist, ihr eine Befugnis, in einer andern Person, respondiren müsse. Z. E. Einer ist verbunden, mich über seinen Acker gehen zu lassen. Nun habe ich auch die Befugnis darüber zu gehen. Allein er leugnet, daß, wo in einer Person eine Befugnis ist, dieser in einer andern Person beständig eine Verbindlichkeit respondiret. Er meinet also, daß eine Befugnis ohne eine Verbindlichkeit statt finden kann. Er führet, zur Bestättigung seiner Meinung, zween Fälle an: α) Beruft er sich auf die kriegende Partheien. Die eine Parthei, spricht er, hat das Recht, der andern Uebel zuzufügen, aber keine von beiden ist verbunden, diese Uebel vorlieb zu nehmen. Folglich haben wir hier, nach seiner Meinung, Rechte in einer Person, die

sich auf keine Verbindlichkeit, in der andern Person, beziehen. β) Setzet er den Fall, daß ein Mensch in Lebensgefahr geräth, z. E. zwo Personen leiden Schifbruch. Sie springen alle beyde aus dem Schiffe heraus, und ergreifen ein Brett, das sie aber beyde nicht tragen kann. Nun hat eine jede das Recht, die andere herunter zu stossen. Wo bleibet aber die Verbindlichkeit? Kann man sagen, daß eine von beyden verbunden sey, sich in die See zu stürzen? Keinesweges. „ Dieses ist der Einwurf des Gundlings, und meine Antwort ist folge: α) Gundling setzet voraus, daß wofern unsre Regel wahr seyn soll, alsdann immer in einer Person eine Verbindlichkeit seyn muß, welche einer Befugnis in einer andern Person respondiret. Dieses haben wir nicht behauptet. Die Befugnis und die Verbindlichkeit können in einer und eben derselben Person seyn. Ich bin z. E. verbunden, meinen Verstand zu verbeßern, und ich bin auch dazu befugt, und dieses kann auch gesagt werden, wenn meine Befugnis sich auf andere Leute beziehet. Z. E. Ich habe die Befugniß, meine Uhr, die mir ein rasender Mensch entwendet hat, wieder zu nehmen, und ich bin auch dazu verbunden. Also kann man behaupten, daß in einer jeden von den kriegenden Partheien sowohl die Befugnis als auch die Verbindlichkeit seyn kann, der andern Uebel zuzufügen, und eine jede von den Personen, die auf einem Brette schwimmen, so sie nicht beyde tragen kann, hat die Befugnis und auch die Verbindlichkeit auf sich, die andere herunter zu stossen. β) Wenn ich gleich annehmen wollte, daß keine von den streitenden Partheien verbunden wäre, die ihr von der andern Parthei zugefügte Uebel vorlieb zu nehmen,

so sind doch andere Leute, denen der Streit nichts angehet, verbunden, sie nicht zu stöhren. Eben dieses kann man auch auf die beyden Beyspiele von dem rasenden und dem Schiffbruch gelittenen, anwenden. γ) Was die beyden kriegende Partheien insonderheit betrift, so fragt sichs, ob der Krieg auf der einen Seite offenbar gerecht, und auf der andern offenbar ungerecht sey, oder nicht. In dem ersten Falle hat nur die gerechte Parthei die Befugnis, der andern Uebel zuzufügen, und diese ist allerdings verbunden, den zugefügten Schaden und die angethane Beleidigung zu ersetzen. Wofern aber der andere Fall existiret, entstehen verschiedene Schwierigkeiten, wenn man auf diese Art den Knoten auflösen will. In diesem Falle thut man am beßten, daß man es bey der ersten Antwort lit. α. und β. bewenden läßt. δ) Was die Lebensgefahr betrift, die uns das Recht giebt, einen andern, der sich z. E. mit uns auf einem Brette retten will, herunter zu schmeißen, so ist dieses ein Fall der äußersten Noth, wovon wir unten handeln werden. Ich will hier nur noch des Herrn **Gundlings** eigene Erläuterung seines Einwurfs anführen. Er spricht: Ubi obligatio, ibi, ex regula, ab altera parte jus est, & ubi jus, ibi ex altera parte obligatio est; und sind also hier Correlata vorhanden. . . Es sind wenige Exceptiones wider diese Regel, und zwar in statu civili keine exceptio; in statu naturali aber ist bisweilen eine exceptio, deswegen wird §. 57. gesagt: non autem ubi jus, ibi semper obligatio. e. g. Ich und du wären auf einem Schiffe, litten Schiffbruch, springen heraus aus dem Schiffe, und ergreifen beyde ein Brett, das Brett kann uns beyde nicht

tragen, und wenn wir sitzen bleiben, müssen wir alle beyde ersaufen, da habe ich ein jus, dich herunter zu stossen. Ein jeder will sein Leben retten, und keiner gerne sterben. Man könnte aber hier besser sagen, es ceßire gar das vocabulum juris und obligationis, und werde das vocabulum juris nur grammatice gebraucht: Vielmehr operire hier blos der instinctus naturalis, wo aber der instinctus operiret, da ist keine Gelegenheit de obligatione & jure zu reden. Hergegen ubi ratio in consilium simul adhibetur, da ist allezeit auf einer Seite ein jus, und auf der andern Seite eine obligatio. Im Kriege hören ebenfalls fast alle præcepta juris nat. auf. „ Diese seine Antwort mögen meine Leser selbst beurtheilen, bis wir unten von dem Falle einer äusersten Noth und dem Kriege zu handeln Gelegenheit bekommen. Siehe seinen **Discours über das Naturrecht** l. c.

ad §. 153.

n. 1. Die Befugnis ist entweder mit einer Befugnis verknüpft, einen andern zu zwingen, wofern er nicht seiner Verbindlichkeit, und folglich seiner Pflicht (§. 148. 98.) ein Gnüge thut, oder die Befugnis ist nicht so beschaffen. Im ersten Falle heißt sie eine **vollkommne Befugnis** (jus perfectum), oder **Zwangsbefugnis**, und im andern eine **unvollkommne Befugnis** (jus imperfectum). Z. E. Cajus hat das Recht in der Stadt zu betteln, von seinem Freunde eine Liebespflicht zu verlangen. **Mävius** hat das Recht **Sempronius** zu bitten, ihm Geld zu lehnen, wozu dieser

dieser sich nicht anheischig gemacht hat. Will man aber nicht ihren Befugnissen gemäs leben und seinen eigenen Liebespflichten ein Gnüge thun, so kann man nicht von Cajus und Mävius mit Gewalt dazu gezwungen werden. Folglich sind die angeführte Rechte oder Befugniße des Cajus und Mävius nur unvollkommne Befugnisse. Hingegen, wenn man dem Titius 100. Rthlr. schuldig ist, die man von ihm geborget hat; so hat er nicht blos ein Recht auf die 100 Rthlr. sondern auch zugleich ein Recht, uns mit Gewalt zu zwingen, ihm die 100 Rthlr. zu bezahlen. Folglich kommt ihm, in dieser Absicht, ein vollkommnes Recht zu.

n. 2. Weil eine unvollkommne Befugnis mit keinem Zwange ausgeübet werden darf (n. 1.), so ist sie keine Befugnis, die sich auf das natürliche Zwangsrecht, oder auf das Naturrecht, im strengen Verstande, beziehet (§. 35. Vorb. Erläut.) Sie kann aber durch einen Vertrag u. s. w. eine solche Befugnis werden. Daher ist die unvollkommne Befugnis, in dem Naturrechte, im strengen Verstande (§. cit.) keine Befugnis, sondern nur eine Bequemlichkeit oder Fähigkeit eine Befugnis zu werden. Hieraus siehet man deutlich ein, warum Grotius die unvollkommne Befugnis, eine Bequemlichkeit (aptitudinem) nennet. Lib. I. Cap. I. §. 7. de I. B. & P.

n. 3. Einen scheinbaren Einwurf wider die Begriffe von der vollkommnen und unvollkommnen

Befugnis wollen wir hier widerlegen. Der Einwurf ist folgender: Alle unsere unvollkommne Befugniße gehören zu dem unsrigen (§. 327 ꝛc.) Wer uns also hindert in der Ausübung unsrer unvollkommnen Befugniße, der entwendet uns etwas von dem unsrigen, und beleidiget uns vollkommen (§. 329.). Folglich können wir ihn mit Gewalt zwingen, von dieser Beleidigung abzustehen (§. 324.) Und also können wir jemand, in Absicht auf unsre unvollkommne Befugniße, mit Gewalt zwingen, seiner Pflicht ein Gnüge zu thun. Folglich sind unsere unvollkommne Befugniße zugleich vollkommne Befugniße zu nennen (n. 1.), welches aber ungereimt ist. Allein man braucht nur die Sache sich deutlich vorzustellen, um diesen Einwurf zu widerlegen. Wenn ich eine unvollkommne Befugnis habe, so kommt mir ein Recht zu, so ich, insofern es unvollkommen ist, ohne allen Zwang, ausüben muß, und in so weit ist es gar keine vollkommne Befugnis (n. 1.) Gesetzt aber, daß einer mich hindern will, meine unvollkommne Befugnis, **ohne allen Zwang**, auszuüben, so stöhret er mich in dem Gebrauch des Meinigen, und ich kann ihn mit Gewalt zwingen, diese Handlung zu unterlassen. Insofern kommt mir eine vollkommne Befugnis zu, einen jeden zurück zu treiben, der nicht zulassen will, daß ich meine unvollkommne Befugnis auf die Art ausübe, **wie eine unvollkommne Befugnis**, als eine solche, **ausgeübet werden** soll (n. 1.). Man setze einen Bettler, der auf ein Allmosen ein unvoll-

vollkommnes Recht hat. Dieser kann keinen mit Gewalt zwingen, ihm einen Allmosen zu geben. Man nehme an, daß ein anderer das Stück Geld dem Sempronius aus der Hand nimmt, und damit wegläuft, worauf der Bettler ein unvollkommnes Recht hat. Diese dritte Person kann der Bettler auch nicht mit Gewalt zwingen, ihm den Allmosen zu lassen, insofern er nur noch ein unvollkommnes Recht darauf hat. Gesetzt aber, daß eine dritte Person dem Bettler das Maul stopfen, ihm die Arme und Füsse binden, ihn zurückhalten, oder auf eine Art im Betteln hindern wollte; dieser würde ihn beleidigen, und in der Ausübung seines unvollkommnen Rechts stören, und in dieser Absicht kommt dem Bettler ein vollkommnes Recht zu. Hätte er auf dem Allmosen selbst ein vollkommnes Recht, so könnte er einen jeden, den er darum anspräche, und der, um seines Gewißens willen, verbunden wäre, ihm seine milde Hand aufzuthun, zwingen, ihm den Allmosen zu geben, und eine jede dritte Person, die auf denselben einen Anspruch thäte, mit Gewalt zurück treiben. Insofern er aber nur ein unvollkommnes Recht auf den Allmosen hat, so ist damit nur zufälliger weise ein Zwangsrecht verknüpft, welches nicht, in Absicht auf die Sache selbst, worauf sein unvollkommnes Recht gehet, sondern nur in Absicht auf denjenigen, der ihm dieses Recht nehmen, und ihn in dem Gebrauche desselben stöhren will, statt findet. Diese Sache ist ungemein wichtig, und hat einen gewaltigen Ein-

flus

flus in das Recht der Natur. Ich will deswegen noch einen Fall, zur Erläuterung, setzen. Man nehme an, daß ein gesetzmäßiger Erbe (heres ex lege s. legitimus), z. E. die nächste Verwandten, und ein in einem Testament ernennter Erbe, nach dem Naturrechte ein unvollkommnes Recht auf die Erbschaft haben, so lange als derjenige noch lebt, den sie erben sollen. Unter diesen Umständen haben sie kein Recht, denjenigen, den sie erben sollen, oder irgend einen andern Menschen mit Gewalt zu zwingen, ihnen die Erbschaft zu lassen. Gesetzt, daß derjenige, den sie Erben sollen, stirbt, so läßt er sie mit einem unvollkommnem Rechte zurück. Haben sie vor seinem Tod keine dritte Person zwingen können, ihnen die Erbschaft zu lassen, so kann der Tod nicht ihr unvollkommnes Recht in ein vollkommnes Zwangsrecht verwandeln. Wenn also ein dritter, zu dieser Zeit, ihnen das prävenire spielet, und die Erbschaft in Besitz nimmt, ohne sie zu hindern, ihr unvollkommnes Recht ohne Zwang auszuüben, so beleidiget er sie nicht vollkommen, und sie können ihn nicht mit Gewalt zwingen, die Erbschaft fahren zu lassen, die er sich erst, ohne einen Zwang zu brauchen, angemaßet hat. Man nehme aber an, daß er sie, wie sie die Erbschaft occupiren wollten, zurückgestossen, alsdenn haben sie das Recht, ihn zu zwingen, von dieser Handlung abzustehen, und insofern kommt ihnen ein vollkommnes Recht zu. Meiner Einsicht nach, wird man auf diese Art alle Verwirrung vermeiden, und den

Unterschied

Unterschied des vollkommnen und unvollkommnen Rechts deutlich einsehen können, und wenn diese meine Anmerkung gegründet ist, wie ich sie davor halte, bis sie widerleget wird, so werden wir unten das ganze Lehrgebäude des Verfassers, von den Testamenten und der succeßione ab intestato, mit leichter Mühe über den Haufen schmeisen.

n. 4. Das unvollkommne eben sowohl als das vollkommne Recht gehet auf andere Leute. Hieraus erhellet, α) daß der Verfasser seine Begriffe nicht gehörig bestimmet habe. Will man deswegen dieselbe genau bestimmen, so muß man auf folgende Art zu Werke gehen: Die Befugnis, so uns in Absicht auf einen andern zukommt, ist entweder mit einer Befugnis verknüpft, den andern zu zwingen, oder nicht u. s. w. Läßt man die hinzugesetzte Bestimmung, mit dem Verfasser, aus der Erklärung der unvollkommnen Befugnis weg, so ist sie zu weit. Ich habe, ohne auf andere zu sehen, die Befugnis, meine Seele vollkommner zu machen. Diese Befugnis aber, weil sie sich nicht auf andere beziehet, kann keine unvollkommne genennt werden, wenn sie gleich übrigens so beschaffen ist, daß kein Mensch mich zu ihrer Beobachtung zwingen kann. β) Man kann also nicht eine jede Befugnis in eine vollkommne oder unvollkommne eintheilen. γ) Eine innere Befugnis (jus internum) ist eine Befugnis überhaupt, die mit keinem Zwangsrecht verknüpft ist. Eine äusere Befugnis (jus externum) ist mit einem Zwangs-

rechte verknüpft. Eine jede unvollkommne Befugnis ist eine innere, aber nicht umgekehrt. Allein eine jede vollkommne Befugnis ist eine äusere, und umgekehrt.

n. 5. Eine Verbindlichkeit beziehet sich auf die Befugnis (§. 152.). Diese ist entweder eine vollkommne, oder eine unvollkommne (n. 1.) Daher ist die Verbindlichkeit auch entweder eine vollkommne, oder eine unvollkommne. Eine **vollkommne Verbindlichkeit** (obligatio perfecta, externa, efficax) ist also eine solche, zu deren Beobachtung der Verbundene von Rechtswegen mit Gewalt, von **einem andern Menschen**, gezwungen werden kann. Z. E. Man ist vollkommen verbunden, niemand äuserlich zu beleidigen, einem jeden das seinige zu lassen, nicht zu stehlen, rauben, morden u. s. w. Eine **unvollkommne Verbindlichkeit** (obligatio imperfecta) ist eine Verbindlichkeit gegen einen andern Menschen, zu deren Beobachtung ein Mensch den andern nicht von Rechtswegen mit Gewalt zwingen kann. Z. E. Alle Verbindlichkeiten gegen den Nächsten, die auf eine blose Liebespflicht gehen. Hierbey merke man dreyerley. α) Man siehet leicht ein, daß die Verbindlichkeit in dieser Eintheilung nicht auf das verbindende, sondern auf das verbundene Wesen gehet (*). β) Verschiedene, ja die mehreste Lehrer des Naturrechts

(*) Sie wird nicht active, sondern passive genommen (§. 96.)

turrechts erklären die vollkommne Verbindlichkeit durch eine solche, zu deren Beobachtung einer mit Gewalt gezwungen werden kann. Allein diese Erklärung hat zween Fehler: a) muß das **können** bestimmt werden, indem hierdurch eine sittliche Möglichkeit verstanden werden muß. Auf die stärksten und mächtigsten Arme kommt es hierbey gewis nicht an. b) Gott kann uns zur Beobachtung aller unsrer Verbindlichkeiten zwingen. Folglich muß eine vollkommne Verbindlichkeit durch eine solche erkläret werden, wozu ein Mensch den andern mit Gewalt sittlicher weise zwingen kann, und dieser Begriff kommt mit dem Begriffe des Verfassers überein. γ) Eine **innere Verbindlichkeit** ist eine Verbindlichkeit überhaupt, wozu ein Mensch nicht das Recht hat, einen andern zu zwingen. Im entgegengesetzten Falle heißt sie eine **äusere Verbindlichkeit**. Eine jede unvollkommne Verbindlichkeit ist eine innere, aber nicht umgekehret. Z. E. Alle Verbindlichkeiten gegen Gott und uns selbst sind innere, aber deswegen nicht unvollkommne Verbindlichkeiten, denn diese beziehen sich beständig auf den Nächsten. Eine jede vollkommne Verbindlichkeit ist eine äusere, und umgekehrt.

Zusatz.

Das vollkommne Recht ist ein Recht, so mit einem Zwangsrechte verknüpft ist n. 1.). Folglich steckt in einem vollkommnen Rechte ein doppeltes Recht, α) Ein Recht auf die Sache, und β) ein

Recht den andern zu zwingen. Folglich bestehet ein vollkommnes Recht aus mehrern Rechten, und ist also kein einfacher, sondern ein zusammengesetzter Begriff. Der Begriff aber von einem unvollkommnen Rechte überhaupt ist ein einfacher Begriff (n. 1.).

ad §. 154.

n. 1. **Dasjenige geschiehet dem Rechte eines andern zuwider** (fit contra jus alterius), wodurch dasselbe eingeschränket wird. Z. E. Cajus hat das Recht in der Sale zu fischen, und man will ihm dieses verwehren, oder ihm nicht erlauben, an so vielen Orten zu fischen, als wozu er befugt ist.

n. 2. **Wenn etwas dem Rechte eines andern zuwider geschieht, so wird sein Recht eingeschränkt**

- entweder schlechthin und gänzlich
  - Das Recht wird einem gänzlich genommen, oder es wird aufgehoben (jus tollitur).
- oder nur in etwas. In diesem Falle wird sein Recht betrachtet
  - entweder als ein Recht
    - Das Recht wird vermindert (jus minuitur).
  - oder nur in Absicht auf seine Ausübung
    - Sein Gebrauch wird verhindert.

Man

Man kann diese Tabelle auch so machen: Man handelt wider das Recht eines andern, wenn man es einschränkt.

Das Recht ist ein Vermögen, und wird also betrachtet

entweder als ein Vermögen (in actu primo). Dieses wird betrachtet

entw. gänzlich genommen — jus tollitur.

oder nur zum Theil. — jus minuitur.

oder in Absicht auf seine Ausübung (in actu secundo) — usus ejus quomodocunque impeditur.

Z. E. Einer hat das Recht, in der Sale zu fischen, und man will ihm das Recht gar nicht zugestehen, sondern treibet ihn gänzlich davon weg, und maßet sich allein das Recht an. Hierdurch nimmt man dem andern gänzlich sein Recht. Cajus hat das Recht, in der Sale alle Arten von Fischen zu fangen, und an einem jeden Orte, der zu Jena gehöret, zu fischen. Man will ihm aber nicht erlauben, Karpfen zu fangen, oder man schränkt seinen Ort ein. Hierdurch wird sein Recht vermindert. Stöhret man ihn aber nur im Fischen, so wird der Gebrauch seines Rechts verhindert. Man siehet hieraus ein, daß man auf zerley Art dem Rechte eines andern, zuwider handeln kann.

ad §. 155.

n. 1. Einer handelt dem Rechte des andern

entweder gemäß. Das Recht ist		oder zuwider. Das Recht ist.	
entw. ein vollkommnes	oder ein unvollkomm.	entw. ein vollkommnes	oder ein unvollkommnes
ein gerechter (justus).	ein billiger (æquus).	ein ungerechter (injustus).	ein unbilliger (iniquus).

Z. E. Cajus stiehlet dem Sempronius seine güldne Uhr weg. Folglich handelt er wider das vollkommne Recht des Sempronius auf die Uhr, und Cajus ist ungerecht; oder wenn einer mich zwingen will, die Schuld ihm noch einmal zu bezahlen, die ich schon abgetragen habe, so ist er ebenfalls ungerecht. Wenn ich innerlich verbunden bin, meinen Schuldner nicht ins Gefängnis werfen zu lassen, so hat er ein unvollkommnes Recht, dieses von mir zu fordern. Lasse ich ihn nichts desto weniger einstecken, so bin ich unbillig. Wenn mein Schuldner sich anheischig gemacht, seine Schuld auf Michaelis, abzutragen, oder mir sein Haus einzuräumen, worauf er das Geld geborget, so handele ich, wenn er mir zu bestimmter Zeit nicht bezahlet, als ein gerechter Mann, wenn ich ihn und seine ganze Familie aus dem Hause heraus schmeißen lasse, wenn sie auch auf der Straße schlafen müßten. Man kann aber dabey unbillig handeln. Laße ich ihn aber außer der bestimmten Zeit im

Hause

Hause bleiben, und habe mit dem Manne, der ordentlich lebt, Gedult, bis er mir bezahlen kann, so bin ich ein billiger Mann. Hieraus siehet man leicht ein, was gerecht und ungerecht, billig und unbillig bedeutet.

n° 2. Man kann wider diese Erklärungen des Verfassers einen scheinbaren Einwurf machen. Man setze, daß ein Fuchs die Hühner des **Sempronius** auffrist, ein Pferd schmeißt ihm das Schienbein entzwey, und die Raupen fressen ihm seine Gartenfrüchte auf. Diese handeln alle einem vollkommnen Rechte des **Sempronius** zuwider, vermöge des Verfassers eigener Erklärung (§. 154.). Folglich sind sie, nach des Verfassers eigener Erklärung, ungerecht. Also ist der Fuchs ungerecht, also giebts ungerechte Pferde und ungerechte Raupen. Cajus sitzt und studiret, die Fliegen setzen sich auf seine Nase, und stören ihn. Er schmeiset sie weg. Sie kommen wieder, und wollen ihn gar nicht mit Frieden lassen. Es ist offenbar, daß diese unverschämte Fliegen wider das vollkommne Recht des Cajus handeln (§. 154.). Also sind diese Fliegen auch ungerecht. Hingegen insofern die vorigen unvernünftigen Thiere insgesammt die erwehnte Handlungen unterlassen, und im übrigen nicht wider das vollkommne Recht eines Menschen handeln, so muß man sie, nach der Erklärung des Verfassers, gerecht nennen. Wenn also eine Sau dem Cajus nichts zu Leide thut, so muß der Verfasser, vermöge seiner eigenen Erklärung, sagen, daß die Sau gerecht sey. Eben

die Einwürfe lassen sich, wider die Erklärungen des billigen und unbilligen machen. Cajus, ein Bettler, hat auf einen Pfennig, den Sempronius in der Hand hält, ein unvollkommnes Recht. Ein Vogel holet den Pfennig dem Sempronius aus der Hand, und flieget damit weg. Dieser Vogel handelt, nach der Erklärung des Verfassers, unbillig. Wo er aber, im Fluge, dem Bettler den Pfennig in den Huth herunter fallen läßt, so handelt er billig. Ich weis alles, was der Verfasser, mit einigem Scheine antworten kann. α) Wird er sich vielleicht darauf berufen, daß er in seinem Buche sagt: *Qui* facit, quod contra jus alterius perfectum, *injustus* dicitur. Er kann sagen, weil *qui* generis masculini ist, so erhellet, daß homo hierunter verstanden wird, und man hat um so viel weniger nöthig, dieses genauer zu bestimmen, da man in dem Naturrechte von den Pflichten der Menschen handelt. Aber diese Antwort scheinet mir unzulänglich zu seyn. Denn a) hat man sich doch nicht bestimmt genug ausgedruckt. b) Das qui oder quocunque wird von dem Verfasser öfters ganz allgemein genommen. Z. E. Quicunque habet animam, potest cogitare. c) Man handelt auch in dem Naturrecht von den Handlungen des Viehes, insofern man ihr Verhältnis gegen das Naturrecht bestimmt. d) Wenn die Erklärung gleich durch den Begriff eines Menschen eingeschränkt wird, daß sie hernach den unvernünftigen Thieren nicht mehr zukommt, so ist sie doch fehlerhaft. Man setze, daß ein

unsinni-

unsinniger rasender Mensch die goldene Uhr des Sempronius gänzlich verdirbt. Nun handelt er wider ein vollkommnes Recht desselben. Kann ich aber einen rasenden Menschen ungerecht nennen? Keinesweges. β) Der Verfasser wird sich vielleicht auf das Merkmal facere berufen, und behaupten, daß dieses auf freye Handlungen gienge, welche eben so wenig dem Rasenden, als den unvernünftigen Thieren beygeleget werden können. Allein a) vom facto ists mir bekannt, daß dieses eine freye Handlung bedeutet. Was aber das Wort, facere, betrift, so ist mehr als zu bekannt, daß dieses auch den unvernünftigen Thieren beygelegt wird. b) Ja, der Verfasser bedienet sich in der Erklärung des unbilligen, des Worts agere überhaupt, und also wird diese Antwort gar nicht angebracht werden können. Man muß deswegen das Wort, libere, in diesem Absatze des Verfassers durchgängig von facere und agere setzen, wofern seine Begriffe bestimmt genug seyn sollen (*).

(*) Man vergleiche mit diesem Absatze den §. 227. wo die æquitas obiectiva s. relativa vorkommt, die der Verfasser von der Billigkeit unterscheidet, die in diesem §. erkläret worden. So viel können wir im Voraus bemerken, daß die Billigkeit, die wir in diesem §. erkläret haben, sich beständig auf andere Menschen beziehet, und insofern eben sowohl als jene eine æquitas relativa genennt werden kann,

I. Zusatz.

n. 1. Wer gerecht ist, handelt dem vollkommnen Rechte eines andern auf eine freye Art gemäß. Folglich handelt er seiner eigenen vollkommnen Verbindlichkeit gemäß, und ein jeder, der seiner vollkommnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut, handelt dem vollkommnen Rechte eines andern auf eine freye Art gemäß (§. 153.). Daher kann man einen **Gerechten** durch einen solchen erklären, der seiner vollkommnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut.

n. 2. Wer ungerecht ist, handelt dem vollkommnen Rechte eines andern, auf eine freye Art, zuwider. Folglich handelt er seiner vollkommnen Verbindlichkeit zuwider, und umgekehrt (§. 153.). Man kann also **einen Ungerechten** durch einen solchen **erklären**, der seiner vollkommnen Verbindlichkeit zuwider handelt.

n. 3. Ein Billiger handelt dem unvollkommnen Rechte eines andern, auf eine freye Art, gemäß. Folglich handelt er seiner innern Verbindlichkeit gegen andere gemäß, und umgekehrt (§. 153.). Man kann also einen **Billigen** durch einen solchen **erklären**, der seiner unvollkommnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut. Ein unbilliger handelt dem unvollkommnen Rechte eines andern, auf eine freye Art, zuwider. Folglich übertritt er seine unvollkommne Verbindlichkeit, und umgekehrt (§. 153.). Folglich kann man einen **Unbilligen**

durch

durch einen solchen erklären, der seiner innern Verbindlichkeit gegen andere Leute zuwider handelt.

II. Zusatz.

n. 1. Man siehet aus dem nächst vorhergehenden ein, daß das gerechte und ungerechte, das billige und unbillige sich auf andere Leute beziehet. Man kann also nicht sagen, daß ein Mensch gegen sich selbst gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig handele.

n. 2. Es giebt also eine natürliche Verbindlichkeit, die nur auf andere Leute gehet (n. 1.). Weil es nun außer dieser auch eine natürliche Verbindlichkeit giebt, die wir außer Zusammenhang mit andern zu beobachten haben, so erhellet, daß man die **natürliche Verbindlichkeit in eine sich auf andere beziehende und eine unbedingte** eintheilen kann (*). Alle Verbindlichkeiten gegen uns selbst sind unbedingte, oder solche, die nicht auf andere Leute gehen. Hingegen alle Verbindlichkeiten gegen unsern Nächsten sind sich auf andere beziehende Verbindlichkeiten (**).

(*) obligatio naturalis est vel absoluta vel relativa.

(**) Man vergleiche hiermit §. 95. am Ende.

ad §. 156.

n. 1. Das, wozu jemand verbunden ist, heißt, in Absicht auf ihn, eine **Schuldigkeit** (debitum). Er ist aber verbunden, entweder vollkommen, oder unvollkommen (§. 153. Erl.). Daher ist die Schuldigkeit entweder eine **vollkommne** oder **unvollkommne** (*). Wenn ich innerlich verbunden bin, meinem Freunde Geld zu lehnen, so ist diese Handlung eine innere oder unvollkommne Schuldigkeit. Hingegen bin ich vollkommen verbunden, Cajus das Geld zu bezahlen, was ich von ihm geborget habe, und also findet hier eine vollkommne Schuldigkeit statt. Oefters im gemeinen Leben, und beständig in der Rechtsgelahrheit nimmt man das Wort Schuldigkeit (debitum) in einem engern Verstande, daß man dadurch nur eine vollkommne Schuldigkeit verstehet. Der Redegebrauch der Rechtsgelahrten ist, in diesem Stück, mehr als zu bekannt. Ich will also nur von dem gemeinen Redegebrauch ein Beyspiel anführen. Wenn gleich ein guter Freund ein unvollkommnes Recht hat, von dem Sempronius Geld zu borgen, und er diesem seine innere Verbindlichkeit zu Gemüthe führet, so antwortet er, es sey doch keine Schuldigkeit, oder es sey doch kein **Mus** (**). Allein man spricht auch

(*) debitum est vel perfectum vel imperfectum.

(**) Daher nennt man alles, wozu man nicht vollkommen äußerlich verbunden ist, indebitum.

auch, es sey unsre Schuldigkeit, Gott zu lieben und zu fürchten, unser Leben zu erhalten, und einem guten Freunde Liebesdienste zu erweisen. Aus dieser Ursache kann man schon das Wort Schuldigkeit mit dem Verfasser im weitern Verstande nehmen, und es als ein viel deutiges Wort ansehen, so außer den beyden angeführten Bedeutungen noch eine ganz enge Bedeutung hat, welche in der Lehre vom Gläubiger und Schuldner vorkommt (*).

n. 2. Eine unvollkommne Schuldigkeit nennt der Verfasser eine solche, wozu man nur unvollkommner weise verbunden (n. 1.). Weil er nun keine Verbindlichkeit eine unvollkommne nennet, die sich nicht auf andere Menschen beziehet (§. 153. Erl.) so muß er behaupten, daß auch keine unvollkommne Schuldigkeit anders, als in Absicht auf andere Leute, statt findet. Man kann also nicht eine jede Schuldigkeit in eine vollkommne und unvollkommne eintheilen.

n. 3. Dasjenige, zu dessen Unterlassung jemand verbunden ist, heißt, in Absicht auf ihn, unerlaubt (illicitum). Diese seine Verbindlichkeit ist entweder eine vollkommne oder eine unvollkommne (§. 153.). Daher ist das unerlaubte auch entweder vollkommen oder unvoll-

(*) Siehe Köhler l. c. §. 1326. 1620. Gundling l. c. Cap. II. §. 9.

unvollkommen ein solches (*). Man ist z. E. vollkommen verbunden, nicht zu stehlen. Daher ist das Stehlen eine vollkommen unerlaubte Sache. Man ist aber nur unvollkommen verbunden, nicht nach dem allerstrengsten Rechte mit einem armen Schuldner zu verfahren. Folglich ist ein solches Verfahren eine unvollkommen unerlaubte Sache. Es fragt sich, ob die Uebertretung der Pflichten gegen Gott, und gegen uns selbst, eine vollkommen oder unvollkommen unerlaubte Handlung sey? Keines von beyden. Man kann also nicht das unerlaubte überhaupt in ein vollkommnes und unvollkommnes eintheilen, denn diese Eintheilung beziehet sich nur auf dasjenige, was in Absicht auf andere Menschen unerlaubt ist. Wenn man aber, in Absicht auf die innere und äußere Verbindlichkeit, das unerlaubte in ein inneres und äußeres eintheilet, so sind alle Uebertretungen der Pflichten gegen Gott und uns selbst innerlich unerlaubt.

n. 4. Erlaubt (permissum s. licitum) heißt dasjenige, was weder befohlen oder verboten ist (§. 121.). Wo dieses statt findet, spricht man, daß ein zulassendes Gesetz anzutreffen sey (§. 121. Zus. und Anm. Erl. Daher kann man sagen, daß etwas erlaubt, wo ein zulassendes Gesetz statt findet. Diese Begriffe des Verfassers kann man in folgende Tabelle bringen.

Eine

(*) illicitum est vel perfectum vel imperfectum tale.

Eine freye Handlung

- beziehet sich entweder auf die Gesetze, Diese sind
  - entweder Gebote
    - eine Schuldigkeit (debitum)
      - l. imperfecte
      - l. perfecte tale.
  - oder Verbote.
    - eine unerlaubte Handlung (illicitum).
      - l. imperfecte
      - l. perfecte tale.
- oder nicht.
  - eine unerlaubte Handlung (licitum s. permissum). Siehe §. 121. Erl.

Hieraus ist klar, daß **erlaubt und unerlaubt** (licitum & illicitum) keine einander schnurstracks entgegengesetzte Begriffe sind, indem zwischen ihnen ein dritter Fall statt findet, nämlich das Befohlne oder die Schuldigkeit. Diese kann man weder erlaubt noch unerlaubt nennen. Der Verfasser kann also nicht sagen, daß es erlaubt sey, Gott zu lieben und zu fürchten, die Pflichten gegen uns selbst und unsern Nächsten zu beobachten, insofern man auf die natürliche Gesetze siehet. Er sagt aber auch nicht, daß es unerlaubt sey. Er spricht, es sey eine Schuldigkeit. Nimmt man das Naturrecht in seinem ganzen Umfange, so giebt es hier keine einzelne Handlungen, die erlaubt wären, indem sie entweder befohlen oder verboten sind. Siehet man aber auf ein gewisses forum des **Naturrechts**, als das äußere so sind alle freye Handlungen, sie mögen gut oder böse seyn, die sich auf Gott und uns selbst beziehen, und die auf unsre unvollkommne Verbindlichkeit gegen den Nächsten gehen, erlaubte, das ist, weder befohlne

noch verbotene Handlungen. Siehe §. 121. Erl.

Zusatz.

Was weder befohlen noch verboten ist, kann weder gerecht noch ungerecht genennt werden (§. 155. 153. 98.). Daher ist das erlaubte weder gerecht noch ungerecht zu nennen.

Anmerkung. (a)

n. 1. Es werden hier zwo Stellen angeführet: *α*) L. 28. ff. §. 8. Der Verfasser führet hier nicht den Titul in den ff. an, wo man dieses Gesetz finden soll. Wir haben keinen andern Grund zu rathen, was es für ein Titul sey, als daß das Wort licere darinn vorkommt, und es giebt eine gar ungeheure Menge von Gesetzen, darinn das Wort licere zu finden. Er spricht von diesem Gesetze: *Licere* sumitur pro eo, quod non impeditur; non si leges permittant, sed si leges non prohibeant. Er will dadurch sagen, daß licitum hier in einem andern Verstande, als von ihm, genommen wird. Nämlich alles, was nicht verboten, folglich auch das Befohlne, wird, in diesem Gesetze, erlaubt genennt. So nimmt der Verfasser das Wort nicht, indem er nur das ein licitum nennet, was das Gesetz weder verbietet noch befiehlet, i. e. quod lex permittit. Hierinn gehet aber der Baumgarten in seiner Metaphysik, nebst vielen andern, von dem Verfasser ab. Meiner Einsicht nach,

könnte man das, was der Verfasser ein permissum nennt, zugelassen nennen, und es mit ihm durch dasjenige erklären, was weder verboten noch befohlen ist. Hingegen das licitum könnte man erlaubt nennen, und alles dasjenige dahin rechnen, was nicht verboten wäre. Folglich gehöret zum licito a) alles, was befohlen ist, b) alles, was weder befohlen noch verboten ist. β) Die Stelle aus dem Grotius de I. B. & P. Lib. 3. cap. 4. §. 2. lautet folgendergestalt. a) Interdum *licere* dicitur id, quod rectum ex omni parte piumque est, etiam si forte aliud quid fieri possit laudabilius, quale est illud Pauli apostoli. 1. Cor. VI., 12. conf. L. I. §. licet. ff. de peric. & com. rei vend. b) alias *licere* dicitur, non quod salva pietate & officiorum regulis fieri potest, sed quod apud homines pœnæ non subjacet. Sic apud populos multos scortari licet &c. Est autem hæc vocis *licere* significatio minus propria. . . . Eoque sensu sæpe opponi videmus, quod licet & quod oportet. . . . Hinc *Cicero* ipse oratione pro Balbo: Est enim aliquid, quod non oporteat, etiamsi licet &c. coll. l. c. c. 10. §. 1. n. 1. wo Grotius spricht: Testatus sum, juris esse aut *licere* multa dici, eo quod impune fiant &c.) Wir haben versprochen, von den LL. permissivis zu handeln. Allein, weil wir schon oben bewiesen, daß sie keine Gesetze im eigentlichen Verstande sind, so brauchen wir nicht, hier gar zu weitläuftig zu seyn. So viel hat seine Richtigkeit, daß die LL. per-

missi-

missivæ uns eine Befugnis geben. Allein dieses scheinet noch nicht hinlänglich zu seyn, sie Gesetze im eigentlichen Verstande zu nennen, weil sie uns nicht verbinden, vielmehr so als anders zu handeln (*).

ad §. 157.

n. 1. Dasjenige geziemet einem Dinge (ens decet), was mit dem übereinstimmt, so in ihm und seinem äußern Zustande vorhanden ist, oder was mit seinem innern und äußern Zustande übereinkommt. Diese Redensart wird hier in einem weiten Verstande genommen, und kann sowohl von freyen als andern Wesen gebraucht werden. Was einem freyen Wesen geziemet, wird anständig oder wohlanständig (decorum), und das Gegentheil davon unanständig (indecorum) genennt. Z. E. Ein Lehrer der praktischen Weltweisheit und des Naturrechts berauschet sich, und schläft auf der Straße den Rausch aus, tanzet nakkigt auf dem Markt herum, schimpft auf seine Gegner, wie ein Fischerweib. Alle solche Handlungen widersprechen der Vollkommenheit seines innern Zustandes, reimen sich auch nicht mit seinem Amte und übrigen äussern Verhältnißen. Folglich sind sie unanständig. Hingegen, wenn er nüchtern und mäßig lebt, führet sich seinem Stande gemäs auf, und begegnet seinen Gegnern mit der Höflichkeit

(*) Siehe Schierschmidts I. N. & G. §. 46-48.

keit und Bescheidenheit, mit der sie seine Sätze bestreiten, so spricht man, daß seine Handlungen wohlanständig sind. Das **wohlanständige** und **unanständige** hat entweder einen Grund in der Sache selbst, das heißt, verdienet, um der Natur der Handlung und des handelnden Dings selbst, diesen Namen, oder hängt bloß von der Meinung der Menschen ab. Im ersten Falle wird es **natürlich**, und im andern **willkührlich** genennt. Hieraus ist klar, daß so wohl das anständige, als auch das unanständige in ein natürliches und willkührliches eingetheilet werden kann. Die verschiedene Aufführung des Lehrers der praktischen Weltweisheit, so ich vorhin anführete, giebt ein Beyspiel von dem natürlichen Wohl- und Uebelstande ab. Was das willkührliche anständige und unanständige betrift, davon giebts bey allen Völkern Beyspiele genug, und so wie ihr Geschmack verschieden ist, so ist auch der Wohl- und Uebelstand verschieden. Hiervon redet Holberg an verschiedenen Orten in seinen **moralischen Gedanken**. Z. E. im 2ten Theile, S. 411. rc. spricht er: Es ist dem Gebrauch und der Gewohnheit gewisser Nationen nicht gemäs, seidene Stoffe zu tragen, und mit langen Kleidern zu gehen, welche über die Füße reichen; und daher wird auch diese Tracht bey ihnen für etwas unanständiges gehalten. Unter andern Künsten und Wissenschaften, welche bey den **Lacedämoniern** nicht geachtet wurden, war auch die Musik, welche doch die übrige Griechen für eine vortrefliche Wissenschaft hielten. . . .

Es stehet bloß bey der hohen Obrigkeit, zu verordnen, was in gleichgültigen Dingen für wohlanständig oder unanständig gehalten werden soll. . . . Daher sagt man auch, daß in gleichgültigen Dingen nichts unanständig sey, als was verboten ist. Nihil est turpe, nisi per impositionem. Allein, alles was neu und ungewöhnlich ist, wird angesehen, als ob es der natürlichen Anständigkeit zuwider wäre; da doch viele Dinge, welche natürlich zu seyn scheinen, ihren Grund bloß in der Mode und der Gewohnheit haben. Als man in Dännemark damit umgieng, daß die Geistlichen ihre Bärte abschaffen sollten: so glaubten die gemeinen Leute, daß solches beydes mit der Religion und der Sittlichkeit nicht bestehen könnte; nachdem es aber einmal eingeführet worden, so hat man nicht nur an Predigern, sondern auch so gar an Bischöffen glatte Backen und ein glattes Kinn, ohne Aergerniß sehen können (*). Wir nennen alles, was unge-

(*) Man vergleiche hiermit des dritten Buchs vier und funfzigstes Epigramma, so in seinen moralischen Gedanken S. 654. stehet, worinn er einen guten Freund rathet, seinen Bart abscheren zu lassen. Es lautet folgendergestalt:

Cur dubitas hirtam tibi falce recidere barbam,
Quum cernis barbam deposuisse viros,
Cur vis rideri, cur vis? dicant inimici:
Solus alit barbam, ne videatur homo.
At mores priscos senibus servare decorem,
Atque ornare viros hispida menta putas:
Igno-

ungewöhnlich ist, unanständig; ob es gleich an sich selbst gleichgültig, und zuweilen auch nützlich ist. Hingegen sehen wir oft selbst die Laster als etwas unanständiges an, wenn sie nur in der Mode, und durchgängig gewöhnlich sind. . . . Lobo erzählet in seiner abyßinischen Reise, es sey in einem gewissen Lande in Afrika Mode, daß fremde Gesandten, bey ihrer ersten öffentlichen Audienz, von den anwesenden königlichen Hofbedienten, zum Zeichen der Höflichkeit geprügelt würden. Dergleichen würde, an unsern europäischen Höfen, nicht als eine Höflichkeit aufgenommen werden. . . . Ein Holländer beschuldiget andere Nationen der Unreinlichkeit, weil sie den Speichel, in ihren Zimmern, auf die Erde auswerfen; andere Völker hingegen halten es für weit unanständiger und unreinlicher, wenn man den Tisch mit Speitöpfen besetzt hat. Wenn wir sehen, daß sich gewisse Leute, ohne ein Schnupftuch zu gebrauchen, mit den Fingern die Nase schneuzen: so nennen wir sie Schweine. Ein Volk hingegen, das nichts von Schnupftüchern weis, würde uns vermuthlich eben so sehr tadeln, wenn es sähe, daß wir dergleichen Unreinigkeit in leinene Tü-

 cher

Ignoras fœde, quid fœdum, quidve decorum;
Fœdum, urbis ritus, PAPILE, nolle sequi.
Haud raro stultum est, imitari tempora prisca;
Quod decuit quondam, ridiculum est hodie,
Olim barba senem decuit, sed tempore nostro
Hircos, non homines, hispida barba decet. &c.

cher sammleten, und in unsern Taschen verwahreten. Einem Frauenzimmer in Spanien einen Kus anzubieten, ist eben so viel, als ihre Jungferschaft und Keuschheit verletzen; allein was die Spanier Unkeuschheit nennen, das heißt bey den Engländern und Franzosen ein freundlicher Grus. . . . Man erzehlet, daß sonst bey den Arabern nichts schimpflicher gewesen, als in Gesellschaft einen Wind streichen zu lassen, und daß man sogar die Jahrzahl von einer so merkwürdigen Begebenheit angerechnet. Eben dieses wird in Japan noch heutiges Tages vor etwas weit schimpfliches angesehen, als die abscheulichste Uebelthat; und die Historie bezeuget, daß, als einst einer Jungfer, am Hofe des Kaysers, dergleichen entfahren, dieselbe sogleich aus der Feuerpfanne, die sie eben in der Hand hatte, eine glüende Kohle genommen, und solche hinunter geschluckt habe, indem sie sich geschämet, nach einem solchen Zufalle länger zu leben u. s. w. „ (*).

n. 2. Wenn es ein Wort giebt, so vieldeutig ist, so ist gewiß das decorum ein solches. α) Ephraim Gerhard (**) behauptet, daß das justum und decorum nur die äußerliche Ruhe zum Zwecke haben. β) Glafey behauptet, daß die wohlanständige Sitten, so fern selbige aus

---

(*) Siehe auch des zweiten Buchs 96stes Epigramma S. 503. seiner moral. Gedanken.

(**) in delineat. juris natural.

aus der Tugend herfließen, und sich auf die innere Beschaffenheit des Willens beziehen, zur Sittenlehre, so fern aber selbige bey andern Menschen Gunst oder Ungunst gegen uns erwecken, und uns Schaden oder Vortheil bringen, zu den Pflichten gegen uns selbst, und endlich, sofern die Vernachläßigung der Wohlanständigkeit andere beleidigen, oder auch die Beobachtung derselben andern angenehm und gefällig zu seyn pflegt, zu den Pflichten der Gemächlichkeit oder Gefälligkeit gerechnet werden (*). γ) Andere halten die Pflichten der Höflichkeit (officia humanitatis) und das decorum für völlig einerley, welche deswegen von Glafey getadelt werden. (**). Wer Lust hat, ein mehreres hiervon zu lesen, der schlage das III. Cap. in dem dritten Theile der Historie der Gelahrheit des Stolles nach, welches ganze Capitel von der Lehre des Wohlstandes, und den mehresten Schriftstellern in dieser Materie, handelt (***). δ) Der Verfasser schränket den Wohl- und Uebelstand hauptsächlich auf die Pflichten gegen uns selbst ein, und er bringt seine Begriffe auch auf folgende Art

(*) Ich habe mich seiner eignen Worte bedienet, welche l. c. p. 675. zu finden sind.

(**) l. c. p. 677. Diejenige NB. irren also sehr, welche behaupten, daß Glafey davor hält, daß die officia humanitatis und das decorum einerley wären.

(***) Siehe auch Glafey l. c. p. 241. 677. 683.

heraus. Wenn man seiner Verbindlichkeit gemäs handelt, so handelt man

- entweder der unbedingten
  - Das Wohlanständige.
- oder der sich auf anderer beziehenden Verbindlichkeit gemäs.
  - entw. der vollkommnen
    - Gerecht.
  - oder der unvollkommnen
    - Billig.

Man setze, daß einer wider seine Verbindlichkeit handelt, so handelt er

- entweder der unbedingten (obligationi absolutæ) §. 155. Zus. II.
  - Das unanständige.
- oder der sich auf andere beziehenden Verbindlichkeit zuwider.
  - entw. der vollkommnen
    - ungerecht.
  - oder der unvollkommnen
    - unbillig.

Ich sehe aber nicht ein, mit welchem Grunde der Verfasser das wohlanständige und unanständige auf die Pflichten gegen uns selbst einschränken will. Mir gefällt, in diesem Stücke viel besser die Lehre Baumgartens von dem anständigen. Dieser scharfsinnige Gelehrte spricht in seiner philosophischen Sittenlehre §. 380. S. 208. *Decorum latius sumtum* est complexus officiorum internorum erga alios. *Decorum strictius sumtum* est complexus actionum & omissionum minorum, quæ singulæ leviorem voluptatem in aliis producunt sensitivam in conversatione, simul tamen sumtæ plurimum

mum ad ejus jucunditatem conferunt, ita, ut opposita illarum hominem sæpe pluribus reddant intolerabilem. Habitus decorum strictius dictum observandi dicitur *decentia*.

n. 3. Wider die Erklärung des Verfassers vom wohlanständigen, die in dem Absatze selbst stehet, kann man auch einen Einwurf machen. Gesetzt, daß ein Mensch ein liederliches Gemüth besitzt, und in üblen Rufe stehet. Gesetzt, daß seine äußere Handlungen mit diesen seinem innern und äußern Zustand übereinstimmen. Nun scheinet dieser Mensch, nach der Erklärung des Verfassers, die Wohlanständigkeit vortreflich zu beobachten, welches doch nicht gesagt werden kann. Ich weis es, daß der Verfasser antworten wird, daß seine äußere Handlungen nicht mit seinem Wesen und wesentlichen Absichten übereinstimmen, welches er, vermöge seiner Erklärung, fordert (*). Alleine, weil diese Bestimmung nicht deutlich aus seiner Erklärung des Wohlanständigen erhellet, so thut man besser, wenn man, dem Sinne des Verfassers gemäs, das wohlanständige darinn setzet, daß eine Realität mit dem innern und äußern Zustande eines

(*) Er will sagen, daß es aus seiner Erklärung geschlossen werden kann, indem er fodert, daß die Handlungen mit demjenigen überein kommen sollen, was in dem ente (qua tali) vorhanden.

freyen Wesens, als eines solchen übereinstimmt.

I. Zusatz.

Das Wohlanständige stimmt mit dem Wesen und dem äußern Zustande eines Dings überein (n. 1.). Wo eine solche Uebereinstimmung ist, da ist eine Vollkommenheit vorhanden (§. 13.). Folglich bringt das wohlanständige eine Vollkommenheit hervor. Das Unanständige widerspricht dem innern und äußern Zustande eines Dings (n. 1.). Folglich ist hier eine Nichtübereinstimmung mehrerer Dinge, die mit einander verbunden (§. 13.). Daher bringt das unanständige eine Unvollkommenheit hervor (§. 13.). Folglich sind alle wohlanständige Handlungen sittlich gut, und alle unanständige sittlich böse (§. 15. 54. 157.). Dem natürlichen Wohl- und Uebelstande kommt eine innere Sittlichkeit, dem willkührlichen aber eine äußere Sittlichkeit zu (§. 65. 68.).

II. Zusatz.

n. 1. **Alle Handlungen, die wohlanständig sind, kommen mit den Gesetzen überein.** Denn alle wohlanständige Handlungen sind freye Handlungen, die eine Vollkommenheit zum Zwecke haben (Zus. I.). Alle solche freye Handlungen kommen mit den Gesetzen überein (§. 106.). Folglich kommen alle wohlanständige Handlungen mit den Gesetzen überein. Die unanständige Handlungen aber bringen eine Unvollkommenheit hervor (Zus. I.).

Daher widersprechen sie den Gesetzen (§. 106.).

n. 2. Der Verfasser kehret diese beyde Sätze schlechthin um. 1) Alle Handlungen, die mit den Gesetzen übereinkommen, sind wohlanständig. Er schließt hier auf folgende Art:

Wenn alle Handlungen, die mit den Gesetzen übereinkommen, eine Vollkommenheit hervorbringen, so folgt, daß sie wohlanständig sind.

Nun ist das erste wahr (§. 106.).

Folglich auch das letzte.

Die Folge des Obersatzes wird daher bewiesen, weil die wohlanständige Handlungen eine Vollkommheit hervorbringen. Allein diese Folge ist schlecht. Uebrigens gebe ich die Wahrheit des Satzes selbst zu, wenn man den Begriff des Verfassers von dem Wohlanständigen annimmt. Denn alle freye Handlungen, die mit den Gesetzen übereinkommen, bringen in dem handelnden Wesen eine Vollkommenheit hervor. (§. 106.). Folglich stimmen sie mit seinem innern und äußern reellen Zustande überein (§. 13.)., und sind also, nach des Verfassers Erklärung, wohlanständige Handlungen. 2) Alle Handlungen, die den Gesetzen widersprechen, sind unanständig. Dieses muß man nicht mit dem Ver-

fasser daher beweisen, weil die Handlungen, die den Gesetzen widersprechen, und die unanständigen, in dem dritten Stücke, übereinkommen, daß sie alle beyde eine Unvollkommenheit hervorbringen (Zus. 1. und 106.). Denn so darf man nicht, nach der Vernunftlehre, schließen. Man muß deswegen den Beweis vielmehr so führen: Alle freye Handlungen, die den Gesetzen widersprechen, bringen in den handelnden Dingen eine Unvollkommenheit hervor (§. 106.). Folglich widersprechen sie seinem innern und äußern reellen Zustande (§. 13.), und sind also anständig. Man siehet hieraus ein, in welchem weiten Verstande der Verfasser das anständige und unanständige nimmt, und daß diese seine Lehre nicht mit den Begriffen davon übereinkommt, die wir n. 2. lit. δ. so angeführet, wie er sie, in seinen Vorlesungen, vorgetragen.

ad §. 158.

n. 1. Wenn jemand, insofern er handelt, seiner Verbindlichkeit gemäs handelt, so wird er ehrlich (honestus) genennt. Insofern aber jemand seiner Verbindlichkeit zuwider handelt, heißt er nicht-ehrlich (inhonestus). Ein ehrlicher Mann handelt seiner Verbindlichkeit gemäs.

Diese ist

entweder eine innere	oder eine äußere.
ein innerlich ehrlicher Mann (interne honestus).	ein äußerlich ehrlicher Mann (externe honestus).

Ein nicht ehrlicher Mann handelt seiner Verbindlichkeit zuwider

entweder der innern	oder der äußern.
nicht innerlich ehrlich.	nicht äußerlich ehrlich.

Diese Worte: ehrlich oder honet und nicht-ehrlich oder malhonet sind ungemein zweydeutig. α) Einige sagen, mit Ikstat in seinem Naturrechte, daß ein honeter Mann ein solcher wäre, der eine Fertigkeit hätte, die Gesetze der Liebe und Geselligkeit zu erfüllen. Allein man kann zwar sagen, daß ein jeder, der eine solche Fertigkeit besitzt, ein honeter Mann sey, aber nicht umgekehrt, daß ein jeder honeter Mann eine Fertigkeit besitzt, die Pflichten der Liebe und Geselligkeit zu erfüllen, indem ein jeder, der die natürlichen Zwangsgesetze beobachtet, und seiner vollkommnen Verbindlichkeit ein Gnüge thut, den Namen eines honeten Manns verdienet. Der Satz des Herrn Ikstats ist also nicht allein keine logische Erklärung, sondern nicht einmal ein allgemeiner wahrer Satz. β) Der Prof. Schierschmidt in seinem Natur- und Völkerrecht nennet den Zusammenbegriff der natürli-

türlichen Pflichten gegen uns selbst das honestum naturale, und er hat darinn verschiedene Vorgänger. Allein, nach diesem Begriffe können wir auch nicht einem jeden gerechten Mann honet nennen, und dieses scheinet nicht in dem Naturrecht gegründet zu seyn. γ) Der Prof. Simonetti in seiner Abhandlung vom ehrlichen Manne gehet noch weiter, und fodert, daß ein ehrlicher Mann überhaupt, sowohl innerlich als äußerlich tugendhaft seyn muß. Aber so sehr dürfen wir nicht den Begriff im Naturrecht einschränken.

n. 2. Aus seinem Begriff von dem honeten und nicht honeten schließt der Verfasser zweyerley: α) Ein jeder, so dem Gesetze gehorsamet, ist honet, und β) ein jeder, so das Gesetz übertritt, ist nicht honet. Den ersten Satz beweiset er daher, weil derjenige, so dem Gesetze gehorsamet, demselben, und also auch seiner Verbindlichkeit, gemäß handelt (§. 108. 98.). Den andern Satz leitet er daher, weil derjenige, so das Gesetz übertritt, ihm, und also auch seiner Verbindlichkeit, zuwider handelt. Es fragt sich, ob man diese beyden Sätze schlechthin umkehren, und sagen kann, α) ein jeder honeter Mann gehorsamet dem Gesetze, und β) ein jeder, der nicht honet ist, übertritt das Gesetz? Was den zweyten Satz betrift, so findet hier kein Zweifel statt. Allein der erste Satz ist mehrerer Schwierigkeit unterworfen. Man muß hier so schließen: Ein honeter Mann handelt seiner Verbindlichkeit gemäß (n. 1.). Folglich handelt er dem Ge-

Gesetze gemäß (§. 98.). Folglich beobachtet er das Gesetz (§. 108. Erl.). Folglich gehorsamet er demselben (§. 108.). Kann man aber wohl so schließen: Ein jeder, so das Gesetz beobachtet, gehorsamet demselben? Heißt dieses nicht von einem Geschlechte, auf eine bestimmte Art, los zu schließen? (§. 108. Erl.) So viel ist gewis: Ein jeder honeter Mann beobachtet das Gesetz.

Zusatz.

n. 1. Das gerechte (justum) ist von dem erlaubten unterschieden. Denn das gerechte entspringte aus einer Verbindlichkeit (§. 155. 152.) und ist also befohlen (§. 99.). Das erlaubte aber (licitum) ist, nach dem Begriff des Verfassers, weder befohlen, noch verboten (§. 156.) Nennt man aber alles, was nicht verboten ist, erlaubt (licitum) §. 156. Erl., so ist alles, was gerecht ist, erlaubt, und denn bestehet der Unterschied darin, daß das erlaubte weiter, als das gerechte gehet, indem jenes sich auch auf dasjenige, was weder befohlen noch verboten ist, erstreckt (§. 156. Erl.) (*).

n. 2. Das gerechte ist von dem wohlanständigen unterschieden. Denn das gerechte gehet

(*) Siehe Stryk de iure liciti & non honesti.

gehet nur auf unsere vollkommne Verbindlichkeit (§. 155. Zus. I.). Das wohlanständige aber hat auch mit unsrer Verbindlichkeit, und nach des Verfassers Lehre, in seinen Vorlesungen, mit der gegen uns selbst zu beobachtenden Verbindlichkeit zu thun (§. 157. Erl.).

n. 3. Das gerechte ist auch von dem honeten unterschieden, indem jenes auf die vollkommne Verbindlichkeit, dieses aber sowohl auf die vollkommne als unvollkommne gehet. Ein jeder gerechter Mann ist äußerlich honet, und ein jeder honeter Mann ist gerecht (*).

ad §. 159.

n. 1. Das Gesetz ist, in Absicht auf uns, eine Regel, wornach wir unsere einzurichten verbunden, sind (§. 98.).

Die Verbindlichkeit ist

entweder eine vollkommne	oder eine unvollkommne (§. 153.)
ein vollkommnes oder Zwangsgesetz (Lex perfecta s. necessitatis).	ein unvollkommnes oder Höflichkeitsgesetz (Lex imperfecta s. humanitatis).

Weil so wohl die vollkommne als unvollkommne Verbindlichkeit sich auf andere Leute beziehet

(*) Siehe Thomasii fundam. I. N. & G. L. l. c. 5.

het (§. 153.), so erhellet, daß auch sowohl das vollkommne als auch das unvollkommne Gesetz mit solchen Pflichten zu thun habe, die wir andern Leuten schuldig sind. Die Gesetze also, welche uns die Pflichten gegen Gott und uns selbst vorschreiben, können weder vollkommne Zwangsgesetze, noch unvollkommne oder Höflichkeitsgesetze genennt werden. Hieraus ist klar, daß die innere Gesetze (leges internæ), die eine innere Verbindlichkeit in sich fassen, weiter, als die unvollkommnen Gesetze, gehen (§. 153. Erl.). Die äußern Gesetze aber und die vollkommnen sind einerley (§. 153. Erl.). Man siehet hieraus ferner ein, daß der Verfasser hier die leges humanitatis besser, als es §. 44. pr. geschehen ist, erkläret, indem jene Erklärung zu weit gerathen ist.

n. 2. **Die vollkommnen Gesetze, heißts, machen das *forum externum*, und die unvollkommnen das *forum internum* aus.** Der erste Satz hat seine Richtigkeit. Aber die andere Erklärung ist falsch und zu enge, indem das forum internum nicht blos die unvollkommnen Gesetze, sondern alle innere Gesetze unter sich begreift (n. 1.). Nach des Verfassers Lehre gehören nur die officia humanitatis gegen andere Leute zum foro interno, da doch alle Lehrer des Naturrechts hieher auch die Pflichten, gegen Gott und gegen uns selbst, rechnen. Das forum internum wird auch sonst forum conscientiæ

und forum poli, und das forum externum, forum soli genennt (*).

I. Zusatz.

Hier kommen 4. Sätze vor. *a*) In dem *foro interno* ist derjenige honet, der den Gesetzen der Höflichkeit gehorsamer, weil diese zu dem foro interno gehören. Man muß aber nicht glauben, als wenn es gar keine andere honete Leute in dem foro interno gäbe, als solche, die die Pflichten der Höflichkeiten gegen andere ausübeten, indem diejenigen, welche die Pflichten gegen Gott und gegen sich selbst beobachten, auch

---

(*) Der Prof. Meyer in seinen Vorlesungen über Köhler ist hier auf folgende Art zu Werke gegangen: a) *Forum morale* est status, in quo imputatio certi facti fieri potest. In quo foro non datur lex ad certum factum applicabilis, aut non possibilis cognitio facti, ad illud forum factum non pertinet. b) *Forum soli* s. *humanum* est status hominis, in quo certas actiones imputare potest. Jam non potest homo interna alterius hominis scrutari. E. *forum humanum est* tantum *externum*, i. e. status ille, in quo imputatio facti externi secundum jus externum fieri potest. Huc pertinet illud: *de internis non judicat ecclesia.* c) *Forum internum* est status, in quo imputatio facti interni secundum jus internum fieri potest. Si rationi vel conscientiæ tribuitur hæc imputatio, dicitur *forum rationis* vel *conscientiæ*. d) *Forum poli s. divinum* est 1) omniscientia Dei, omnia imputans. 2) Fora omnia, quatenus a Deo pendent. 3) Fora, quantitate & qualitate objectorum, divino propiora, & hoc sensu *fora interna sunt fora poli.*

auch als honete Leute in foro interno anzusehen sind. β) Derjenige ist in dem *foro externo* honet, welcher den Zwangsgesetzen gehorsamet, indem diese zum foro externo gehören. γ) Wer die Gesetze der Höflichkeit übertritt, ist nicht honet in *foro interno.*) Wer die Zwangsgesetze übertritt, ist nicht honet in *foro externo.* (§. 158.)

II. Zusatz.

n. 1. Ein gerechter Mann beobachtet die Zwangsgesetze (§. 155.), und ist also honet in foro externo (Zus. 1.). Hieraus kann aber nicht geschlossen werden, daß er die leges humanitatis beobachtet, und also in foro interno honet sey (Zus. 1.). Folglich kann man nicht behaupten, daß ein jeder gerechter Mann, in foro interno ein ehrlicher und honeter Mann sey.

n. 2. Ob man daher, weil einer in foro interno nicht honet ist, schließen kann, daß er deswegen auch in foro externo nicht honet, oder ungerecht sey, solches wollen wir unten untersuchen. So viel kann man hier bemerken, daß man nicht mit Gewisheit, auf diese Art, schließen kann.

n. 3. Wer in foro interno honet ist, handelt seiner unvollkommnen Verbindlichkeit gemäs. Folglich thut er der Billigkeit ein Gnüge (§. 155. Zus. I.).

ad §. 160.

Wer so wohl innerlich als äußerlich honet ist, heißt ein braver Mann (vir bonus). Hieraus können folgende Sätze mit leichter Mühe hergeleitet werden: α) Kein ungerechter Mann ist ein braver Mann (*. 155. Zus. I. §. 159.) β) Kein unbilliger ist ein braver Mann (§. 155. Zus. I. §. 158. γ) Nicht ein jeder gerechter ist ein braver Mann (§. 159. Zus. II.) u. s. w.

Zusaz.

Keiner kann also ein braver Mann genennt werden, der nicht so wohl den vollkommnen als auch unvollkommnen Gesetzen ein Gnüge thut §. 159. Siehe Simonetti Abhandlung vom ehrlichen Manne.

I. Anmerkung.

Hier führet der Verfasser 2. Stellen an, um den Redegebrauch zu beweisen. 1) Eine Stelle aus dem LUCANUS lib. 1. die so lautet:

Hi mores, servare modum, finemque tenere,
Naturamque sequi, patriæque impendere vitam,
Nec sibi, sed tibi genitum se credere mundo &c.

Justitiæ

Iustitiæ cultor, rigidi servator honesti,

In commune *bonus*.

2) Die andere Stelle lautet aus dem Horaz, Lib. 1. epist. 16. folgender Gestalt:

Vir bonus est quis?

Qui consulta Patrum, qui leges, juraque servat.

ad §. 161.

n. 1. In einer jeden freyen Handlung überhaupt, heißts, muß man zweyerley unterscheiden. 1) Die Bestimmung der Seele, vermöge welcher wir handeln (impulsus animi). 2) Die äußere That, welche in die Sinne fällt. Z. E. Ich schreibe. Zu dieser Handlung habe ich mich erst bestimmen müssen. Dieses ist die erste Veränderung, worauf wir Achtung geben. Zweytens entstehen hiedurch verschiedene Veränderungen und Bewegungen meines Körpers und der Körperwelt, die in die Sinne fallen. Hierauf müßen wir ebenfalls acht geben.

n. 2. Wer also die Größe der Sittlichkeit der freyen Handlungen bestimmen will, der muß den vorhin angeführten doppelten Charakter einer freyen Handlung in Erwegung ziehen.

n. 3. Wir haben hier zweyerley zu bemerken. α) Ists nicht wahr, was der Verfasser ganz allgemein von einer jeden freyen Handlung überhaupt behauptet, daß ein äußerliches Werk (opus externum) dabey wahrzunehmen sey, so in die Sinne fällt. Dieses gilt nicht von den innerlichen, sondern nur von den äußerlichen freyen Handlungen. β) Der Verfasser spricht in seinem Buche, daß derjenige, so die Größe der Sittlichkeit der Handlungen herausbringen will, den erwehnten doppelten Charakter einer Handlung überhaupt in Erwehnung ziehen muß. Allein dieses ist eine unvollkommne Auflösung seiner Aufgabe. Daher muß man den Satz so ausdrucken, wie ich ihn n. 2. vorgetragen habe.

ad §. 162.

n. 1. Die Größe der Sittlichkeit der Handlungen hängt von der Größe der Freyheit ab, von der sie herkommen. Denn die Sittlichkeit kommt den Handlungen zu, insofern sie frey sind (§. 65.) Sie sind aber frey, insofern sie von der Freyheit herkommen (§. 52.) Folglich kommt die Sittlichkeit den Handlungen zu, insofern sie von der Freyheit herkommen. Folglich ist die Sittlichkeit der wirklichen freyen Handlungen eine Wirkung der Freyheit und die Freyheit ist ihre wirkende Ursache. Die Wirkung ist beständig ihrer wirkenden Ursache gleich, und ihre Größe hängt von der Größe der wirkenden Ursache ab. (Ontol. §. 49.) Folglich hängt die Grö-

ße der Sittlichkeit der Handlungen von der Größe der Freyheit ab, von welcher sie herstammen.

n. 2. Hierbey ist zu merken. α) Durch die Freyheit verstehet der Verfaßer hier die frey handelnde Kraft oder die Freyheit, das Vermögen eines Geistes, in actu secundo betrachtet, denn die Freyheit in actu primo, als ein bloßes Vermögen betrachtet, kann nicht die wirkende Ursache der freyen und sittlichen Handlungen genennt werden. β) Der Verfasser behauptet, daß alle sittliche Handlungen freye Handlungen sind, die von der Freyheit, dem Vermögen mit Ueberlegung willkührlich zu handeln, gewirkt werden. Folglich behauptet er, daß alle sittliche Handlungen mit Ueberlegung geschehen (§. 52.) welches falsch ist, (§. 65. Erl.) und jetzo, in dem Streite mit mir, von ihm selbst geleügnet wird. γ) Nimmt man aber meine Begriffe von einer sittlichen und freyen Handlung an, und erkläret die Freyheit durch den Willkühr eines Geistes, so hat der Beweis des Verfassers seine Richtigkeit, und wir geben den Schlußsatz zu.

I. Zusatz.

n. 1. Weil die freye handelnde Kraft (libertas in actu secundo) eine Kraft ist, willkührlicher weise eine zufällige Handlung, nach allgemeiner deutlichen Erkenntnis, vorzunehmen (§. 52.) so folgt, daß man, wenn man die Frey-

heit vollständig haben will, so muß man auf folgende Stücke Achtung geben.

1) Die Willkührlichkeit,

2) Die Zufälligkeit der Handlung,

3) Die allgemeine vorläufige deutliche Erkenntnis der Handlung.

Dieses ist die 3fache Quelle, woraus die Größe der Sittlichkeit der Handlungen hergeleitet werden kann.

n. 2. Das dritte Stück, was der Verfasser zu einer jeden sittlichen Handlung erfodert, kommt nur einigen sittlichen Handlungen zu. (§. 65. Erl.) Wenn man also überhaupt von der Sache reden will so darf man nicht mehr als eine mögliche allgemeine deutliche Erkenntnis zu einer sittlichen Handlung erfodern (§. 65. Erl.)

II. Zusatz.

1) Je größer also die Willkührlichkeit ist, mit der man frey handelt, 2) je größer die Zufälligkeit einer freyen Handlung ist, und 3) je deutlicher die allgemeine Erkenntnis ist, die man vorläufig von der freyen Handlung gehabt, (*) desto größer ist

(*) Dieser 3te Satz gilt von einigen sittlichen Handlungen

ist die Freyheit, womit wir handeln, und folglich desto größer ist die Sittlichkeit der Handlung.

Anmerkung.

n. 1. Hieraus und aus dem folgendem wird erhellen, warum die Lehrer des Naturrechts, wenn sie von der Sittlichkeit der Handlungen urtheilen sollen, behaupten, daß es nicht darauf ankommt, ob einer gehandelt habe, sondern ob seine Handlung frey gewesen, und ob er hat auf die Art handeln wollen. §. 52.

n. 2. Man muß hier die Begriffe des Verfassers von einer freyen Handlung wegschmeissen, und den Willen im weitern Verstande nehmen, als er von ihm genommen wird.

ad §. 163.

n. 1. Nun fängt der Verfasser an, die Größe der Sittlichkeit der verschiedenen Arten der freyen Handlungen zu bestimmen. Er macht den Anfang mit den in etwas gezwungenen und den freywilligen freyen Handlungen, und beweiset, daß diesen eine größere Sittlichkeit, als jenen, zukommt. Diesem zu Folge erkläret er erst in diesem Absatze, was in etwas,

gen. Von andern aber muß es nur heißen. Je möglicher die allgemeine deutliche Erkenntnis ist, desto freyer und sittlicher ist die Handlung.

und schlechthin, gezwungene Handlungen bedeuten.

n. 2. Er gehet hier auf folgende Art zu Werke: Wenn man durch eine äusere Gewalt verursacht, daß ein anderer handelt, so zwinget man ihn zu handeln. Eine gezwungene Handlung überhaupt (actio coacta s. invita per violentiam in genere) ist also eine solche, deren Grund in einer äusern Gewalt vorhanden ist. Man wird aber gezwungen

entweder auf eine unwidertreibliche Art.	oder zu einer Wahl.
eine schlechthin gezwungene Handlung (actio simpliciter talis, hinc actio invita per violentiam s. coacta stricte sumta.)	eine vermischte oder in etwas gezwungene Handlung (actio. coacta s. invita per violentiam sec. quid. s. actio mixta).

Oben haben wir diese Sache ausführlich erläutert. Hier bemerken wir also nur so viel, daß die Erklärung des Verfassers von einer in etwas gezwungenen Handlung zu enge sey. Er erfodert hierzu eine Wahl. Zu einer Wahl erfodert er das Wollen oder Nichtwollen (§. 49.) Das Wollen oder Nichtwollen erkläret er durch eine Begierde oder Verabscheuung aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntnis (§. 35.) Folglich behauptet der Verfasser, daß es gar keine in etwas gezwungene Handlungen gibt, wozu man sich nicht, durch eine allgemeine deutliche Erkenntnis des Guten und

Bösen

Bösen, bestimmt hat, und darin irret er offenbar, indem unstreitig die allermeisten unsrer in etwas gezwungenen Handlungen, durch eine sehr verworrene Erkenntnis, bestimmt werden. Soll also die Erklärung des Verfassers auf einige Art leidiglich werden, so muß man die Wahl, deren darin Erwehnung geschieht, in einem weitern Verstande nehmen, als sie der Verfasser selbst nimmt, und dadurch das **Aussuchen** überhaupt verstehen. §. 49. Erl.

I. Zusatz.

n. 1. **Alle in etwas gezwungene Handlungen, wie der Verfasser spricht, haben eine Sittlichkeit.** Denn man trift bey ihnen eine Wahl an. Folglich hängen sie von der Freyheit und dem Willen ab (§. 49. 52.). Folglich sind sie freye und gewollte Handlungen (liberæ & voluntariæ) (§. 52. 55.). Folglich kommt ihnen eine Sittlichkeit zu (§. 65.).

n. 2. Ich leugne hier sowohl den Schlussatz als den Beweis. *α*) Was den Schlussatz betrift so erhellet aus der Erklärung einer in etwas gezwungenen oder vermischten Handlung, wenn sie richtig seyn soll, weiter nichts, als daß sie eine willkührliche Handlung seyn muß (§. 49. Erl.). Weil nun nicht allen willkührlichen Handlungen überhaupt eine Sittlichkeit zukommt (§. 65.), so kann auch nicht allein in etwas gezwungenen Handlungen ei-

ne Sittlichkeit zukommen. Das Vieh wird auch manchmal in etwas zum handeln gezwungen, seinen Handlungen kommt aber deswegen gar keine Sittlichkeit zu. Weil aber alle unsere willkührliche Handlungen freye Handlungen genennt zu werden verdienen (§. 7. Vorb. und §. 52.) so erhellet, daß alle unsere in etwas gezwungene oder vermischte Handlungen frey sind, und eine Sittlichkeit haben (§. 65. Erl.). Wenn der Schlußsatz des Verfassers auf diese Art gehörig bestimmt wird, so geben wir ihn zu. β) Der Beweis des Verfassers ist falsch. a) Es ist falsch, daß alle in etwas gezwungene Handlungen eine Wahl in sich fassen, wenn man die Wahl so, wie der Verfasser, nimmt b) Es ist falsch, daß alle diese Handlungen freye sind, ja nicht einmal alle unsere in etwas gezwungene Handlungen können freye genennt werden, wenn man die Lehre des Verfassers von der Freyheit annimmt. c) Es ist falsch, daß alle unsere in etwas gezwungene Handlungen gewollte Handlungen sind, wenn man das Wollen, mit dem Verfasser, erkläret. d) Er beweiset daher, daß diese Handlungen vom Willen abhängen, weil sie von der Freyheit abhängen, und dieses beweiset er daher, weil sie eine Wahl voraussetzen. Wie folgt aber dieses? Ja, die Wahl fasset ein Wollen oder Nichtwollen in sich. Folglich beweiset er daher, daß die in etwas gezwungene Handlungen vom Willen abhängen, weil sie vom Willen abhängen. Dieses nennt man eine Wiederkehr im Beweisen.

n. 3. Wenn der Wille nur im etwas gezwungen wird, so handelt er dennoch frey, und verdienet also noch den Namen eines freyen Willens. Daher hat man von dem voluntate NB. *secundum quid coacta* die Regel gemacht: Voluntas coacta etiam voluntas est.

II. Zusatz.

Die schlechthin gezwungene Handlungen sind keine selbstthätige, geschweige denn willkührliche Handlungen (§. 44.). Folglich sind sie weder freye noch sittliche Handlungen zu nennen. §. 52. 70. Erl.

Anmerkung.

Der Verfasser verlanget, daß man auf die Handlungen acht geben soll, die man aus Furcht vornimmt, um ein grösseres Uebel zu verhüten. Diese sind als Handlungen anzusehen, die in etwas gezwungen sind. Hieher gehören die Zwangsmittel (media coactiva), welche dazu gebraucht werden, um diejenigen zu Beobachtung ihrer Pflichten zu bewegen, die nicht denselben ein Gnüge thun wollen. Es fragt sich, was man von diesen Zwangsmitteln zu halten habe? Wenn man haben will, daß einer gewiße Handlungen unterlassen soll, so kann man sie allerdings mit Nutzen brauchen. Aber mit dem Thun verhält es sich ganz anders. Z. E. Dienet die Tortur wohl dazu, daß ein Spitzbube die Wahrheit sage? Hierüber ist sehr viel gestritten worden. Einige haben die Torturen gänzlich verworfen. Andere aber suchen sie zu vertheidigen. Unten haben wir Gelegenheit, ausführ-

lich hiervon zu handeln. Hier bemerke man nur so viel, daß bey solchen Handlungen keine rechte Gewisheit zu haben sey. So kann man einem auch nicht wohl trauen, wenn er aus Hofnung, ein großes Gut zu erhalten, redet, daß er die Wahrheit sage.

ad §. 164.

n. 1. Freye Handlungen, deren Grund in gar keinem Zwange anzutreffen, werden freywillige oder gutwillige Handlungen (actiones plane voluntariæ) genennt. Z. E. Wenn eine Jungfer blos aus Liebe, ohne von jemand dazu gezwungen zu seyn, eine Mannsperson heyrathet.

n. 2. Man schmeisse die Erklärung des Verfassers, von einer freyen Handlung, weg, und nehme davor die meinige an, so ist sein Begriff von einer freywilligen Handlung richtig. Widrigenfalls ist er zu enge.

ad §. 165.

n. 1. Freywillige Handlungen haben einen größern Grad der Freyheit, als unser in etwas gezwungene und vermischte Handlungen. Denn der Grund von den freywilligen Handlungen ist in gar keiner äußern Gewalt, sondern lediglich in unserm Belieben und Willkühr enthalten (§. 164.) Der Grund aber von unsern vermischten Handlungen ist, zum Theil, in einer äußern Gewalt anzu-

treffen

treffen (§. 163.). Folglich kommt den freywilligen Handlungen eine größere Willkührlichkeit, als unsern vermischten Handlungen, zu (§. 44.). Je willkührlicher eine freye Handlung ist, desto größer ist der Grad der ihr zukommenden Freyheit (§. 162. Zus. II.) Folglich kommt den freywilligen Handlungen ein größerer Grad der Freyheit, als unsern vermischten Handlungen, zu.

n. 2. Wenn der Verfasser spricht, daß den freywilligen Handlungen ein größerer Grad der Freyheit zukommt, als denen vermischten Handlungen, so setzt er voraus, daß alle vermischte Handlungen einen gewissen Grad der Freyheit haben, welches falsch ist. Daher muß man den Lehrsatz so ausdrucken, wie wir n. 1. ihn vorgetragen hat.

Zusatz.

Wenn eine Handlung freyer ist als die andere, so kömmt ihr auch ein größerer Grad der Sittlichkeit zu, als der andern (§. 162. Zus. II.) Folglich kommt den freywilligen Handlungen ein größererer Grad der Sittlichkeit zu, als unsern vermischten Handlungen. Z. E. Cajus wird so lange geprügelt, bis er sich entschließt, den Sempronius über den Haufen zu stossen. Er stößt ihn auch über den Haufen. Mävius thut eben eine solche Handlung ohne von jemand dazu gezwungen zu seyn. Nun ist die Handlung des letztern sittlicher, als die Handlung des erstern.

ad §. 166.

n. 1. Die innerlich honete Handlungen haben einen größern Grad der Sittlichkeit, als die äußerlich honete Handlungen. Denn α) äußerlich honete Handlungen sind solche, welche mit der vollkommnen Verbindlichkeit gegen andere übereinstimmen (§. 159. Zus. I.). Folglich sind es solche Handlungen, zu deren Beobachtung man von einem andern Menschen mit Gewalt, von Rechtswegen, gezwungen werden kann. (§. 153.) Folglich können alle äuserlich honete Handlungen, als in etwas gezwungene Handlungen, angesehen werden. β) Innerlich honete Handlungen aber kommen mit der innern Verbindlichkeit überein. (§. 159. Zus. I.) Folglich sind es solche Handlungen, zu deren Beobachtung man von einem andern Menschen nicht mit Gewalt gezwungen werden kann. (§. 153.) Folglich sind sie als freye Handlungen anzusehen, die, ohne allen Zwang, geschehen. Solche Handlungen werden freywillige Handlungen genennt. (§. 164. Daher sind alle innerlich honete Handlungen freywillige Handlungen. γ) Freywillige Handlungen haben einen größern Grad der Sittlichkeit, als unsere in etwas gezwungene Handlungen. (§ 165.) Folglich haben die innerlich honete Handlungen einen größern Grad der Sittlichkeit, als die äußerlich honete Handlungen. lit. α, β.

n. 2.

n. 2. Der Verfasser nimmt hier, vermöge einer Erdichtung, an, daß alle innerlich honete Handlungen freywillig, und alle äußerlich honete Handlungen in etwas gezwungen sind, welche beyde Sätze nicht allgemein wahr sind. Denn α) wenn gleich alle äußerlich honete Handlungen so beschaffen, daß man dazu gezwungen werden kann, so folgt noch nicht daher, daß wir zu allen äußerlich honeten Handlungen wirklich gezwungen werden. Cajus bezahlt dem Sempronius das Geld, was er ihm schuldig, ohne daß dieser oder ein anderer ihn dazu gezwungen hätte. Hier nimmt Cajus eine äußerlich honete Handlung vor, die dabey freywillig ist. β) Wenn gleich alle innerlich honete Handlungen so beschaffen, daß man uns nicht, von Rechtswegen, dazu zwingen kann, so zwinget uns doch mancher unverschämter Mensch dazu, und insofern gibts auch innerlich honete Handlungen, die dabey in etwas gezwungen sind. Z. E. Cajus wird von dem Sempronius beunruhiget, und hat sich sehr viele Verfolgungen desselben zu befürchten, wofern er ihm nicht einen Liebesdienst erweiset. Er läßt sich also zwingen, diese Liebespflicht auszuüben. Hier hat man eine innerlich honete Handlung, die dabey in etwas gezwungen ist. γ) Wenn man aber eine äußere honete Handlung, blos um der vollkommnen Verbindlichkeit willen, weil einem widrigenfalls wirkliche Uebel zugefüget werden würden, vornimmt, und sie also, in Ansehung des äußern Zwangs, ausübet, alsdenn ist eine jede äußerlich honete Handlung,

als eine vermischte Handlung, anzusehen. Z. E. Ich bezahle meinen Gläubiger, weil ich widrigenfalls befürchte, ins Gefängnis geschleppet zu werden, oder weil man schon wirklich Zwangsmittel, in dieser Absicht, wider mich brauchet. δ) Wenn man eine innerlich honete Handlung, blos um der innern Verbindlichkeit willen, vornimmt, so hats auch seine Richtigkeit, daß eine jede innerlich honete Handlung eine freywillige Handlung sey. ε) Hieraus siehet man ein, wie der Lehrsatz des Verfassers bestimmt werden muß, wenn er vollkommen wahr seyn soll. Er muß nämlich so heißen: **Alle innerlich honete Handlungen, die man blos um seiner innern und unvollkommnen Verbindlichkeit willen thut, haben einen größern Grad der Sittlichkeit, als die äußerlich honete Handlungen, die man, in Ansehung des damit verknüpften Zwangrechts, ausübet.**

I. Zusatz.

n. 1. Hier heißt: **Auf eben die Art kann man beweisen, daß die innerlich nicht honete Handlungen einen größern Grad der Sittlichkeit, als die äußerlich nicht honete Handlungen, haben.** Wir wollen unser Heil versuchen: Man muß aber, nach der Einsicht des Verfassers, so schließen:

Wenn eine innerlich nicht honete Handlung willkührlicher, als eine äußerliche nicht honete Handlung,

lung, ist, so folgt, daß jene freyer und sittlicher, als diese, sey.

Nun ist das erste, folglich auch das letzte, wahr.

Die Folge des Obersatzes ist offenbar, aber der Untersatz muß bewiesen werden. Der Beweis wird vom Verfasser so geführet:

Wenn man bey einer innerlich nicht honeten Handlung 1) willkührlich handelt, 2) willkührlich die Zwangsmittel wegräumet, und dieses nicht bey einer äußerlich nicht honeten Handlung statt findet, so folgt, daß jene willkührlicher als diese sey.

Nun ist das erste, folglich auch das letzte, wahr.

Die Folge des Obersatzes geben wir zu. Was den Untersatz betrift, so hat er 2 Hapttheile. α) Bey einer innerlich nicht honeten Handlung handelt man 1) willkührlich, 2) räumet man die Zwangsmittel willkührlich weg. Hier sind wiederum 2) Theile vorhanden 1) Bey einer innerlich nicht honeten Handlung handelt man willkührlich. Dieses ist offenbar. (§. 158.) Bey einer innerlich nicht honeten Handlung räumet man die Zwangsmittel willkührlich weg. Was sind hier vor Zwangsmittel vorhanden? Innerlich nicht honete Handlungen sind solche, die der innern Verbindlichkeit widersprechen (§ 158.) Folglich sind es Handlungen, zu deren Unterlassung uns kein

Mensch mit Gewalt von Rechtswegen hat zwingen können. Folglich sind es Handlungen, bey der Ausübung wir nicht nothwendig an Zwangsmittel denken. Was brauchen wir denn bey einer jeden innerlich nicht honeten Handlung die Zwangsmittel wegzuräumen? Woher will also der Verfasser beweisen, daß man bey allen innerlich nicht honeten Handlungen die Zwangsmittel willkührlich wegräumet? Was soll dieses heißen? Der Verfasser will sagen, daß man, weil man hier mit gar keinen Zwangsmittel zu thun hat, oder keine Zwangsmittel einem entgegen stehen, eben deswegen willkührlicher handelt, als wenn Zwangsmittel vorhanden, die uns zum Gegentheil der Handlungen bewegen könnten. β) Der andere Haupttheil des Untersatzes heißt: Bey einer äußerlich nicht honeten Handlung kann man nicht sagen, daß man beydes, 1) willkührlich handelt, und dabey 2) die Zwangsmittel willkührlich wegräumet. Man handelt zwar willkührlich, aber man räumet nicht hier die Zwangsmittel willkührlich weg. Was, wird man sagen, räumet man nicht hier auch die Zwangsmittel willkührlich weg? Wenn man eine äußerlich nicht honete Handlung vornimmt, so handelt man ja wider seine vollkommne Verbindlichkeit. Folglich achtet man die Zwangsmittel nicht, wodurch man zur Unterlassung dieser Handlung bestimmt werden könnte. Folglich räumet man ja hauptsächlich bey einer äußerlich nicht honeten Handlung die Zwangsmittel weg, und wer wird daran zweifeln, daß dieses willkührlich geschehe? „ Allein, der Verfasser will sagen, daß man hier die Zwangsmittel nicht so willkührlich, als bey einer innerlich

nicht honeten Handlung, wegräumet, indem man sich erst selbst überwinden muß, wider die Zwangsmittel zu handeln.

n. 2. Hierbey mache ich folgende Anmerkungen. α) Was den Beweis betrift, den ich mit dem Verfasser geführet habe, so ist er ungemein unzulänglich, und wer weis, wie verwirret; a) setzet er voraus, daß man zu keinen innerlich nicht honeten Handlungen wirklich gezwungen wird, welches falsch ist, und der Erfahrung widerspricht. b) Daß man willkührlicher handelt, wenn man sich nicht wider Zwangsgründe, als wenn man sich diesen zuwider, bestimmet. Dieses ist ein Satz, der allerdings verdienete, genau bewiesen zu werden. Folglich leugne ich seinen Beweis. β) Ja, ich leugne auch den Schlußsatz, daß eine innerlich nicht honete Handlung überhaupt, einen größern Grad der Sittlichkeit, als eine äußerlich nicht honete Handlung, habe. Ich behaupte vielmehr das Gegentheil, daß eine äußerlich nicht honete Handlung, sittlicher, als eine innerlich nicht honete Handlung, sey. Meine Gründe sind folgende: a) Wer äußerlich nicht honet ist, derselbe ist auch gewis innerlich nicht honet, aber nicht umgekehrt. Folglich fasset das äußerlich nicht honete, das innerlich nicht honete, in sich, aber nicht umgekehrt. Folglich kommt dem äußerlich nicht honeten eine größere Größe, als dem innerlich nicht honeten, zu. Folglich haben die äußerlich nicht honete Handlungen einen größern Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als die innerlich nicht honete Handlungen. b) Wer

äußerlich nicht honet handelt, bestimmt sich wider seine innere und äußerliche Verbindlichkeit zugleich. Folglich handelt er wider mehrere Bewegungsgründe, als derjenige, welcher innerlich nicht honet handelt. Je mehrere Bewegungsgründe man zum Gegentheil hat, desto sittlicher ist eine Handlung (§. 175. Zus. V.). Folglich sind die äußerlich nicht honete Handlungen viel sittlicher, als die innerlich nicht honete Handlungen. Z. E. Das Huren, wenn es mit Genehmhaltung der Frauensperson geschiehet, ist, nach dem Naturrecht, nur eine innerlich nicht honete Handlung. Hingegen das Nothzüchtigen ist eine äußerlich nicht honete Handlung, und wer zweifelt wohl daran, daß die letzte Handlung sittlicher sey, und stärker bestraft zu werden verdienet, als die erste.

II. Zusatz.

n. 1. Die gerechte und vollkommen schuldige Handlungen (actiones perfecte debitæ) sind äußerlich honete Handlungen; die billige aber und unvollkommen schuldige sind innerlich honete Handlungen (§. 155. 156. 156. Erl.) Folglich kommt den billigen und unvollkommen schuldigen Handlungen ein größerer Grad der Sittlichkeit, als den gerechten und vollkommen schuldigen Handlungen, zu. §. 166. Erl.

n. 2. Die ungerechte und vollkommen unerlaubte Handlungen sind äußerlich nicht honete Handlungen

lungen; die unbillige aber und unvollkommen unerlaubte sind innerlich nicht honete Handlungen (§. 155. 156. 158. Erl.). Folglich kommt denen unbilligen und unvollkommen unerlaubten Handlungen, nach dem Lehrbegriffe des Verfassers, ein größerer Grad der Sittlichkeit, als den ungerechten und vollkommen unerlaubten Handlungen, zu (Zus. I.) Nach meiner Einsicht aber findet das Gegentheil statt. Zus. I. Erl.

ad. §. 167.

n. 1. Wer innerlich honet ist, der ist auch äußerlich honet. Denn einem innerlich honeten kommt ein größerer Grad des honeten zu, als dem äußerlich honeten. (§. 166.) Der größere Grad faßt immer den kleinern in sich (§. 82.) Folglich ist der innerlich honete auch äußerlich honet. Z. E. Wer die Liebespflichten gegen den Nächsten beobachtet, wird niemand beleidigen, sondern einem jeden das Seinige lassen. Siehe §. 166. Erl.

n. 2. Man kann aber nicht von dem äußerlich honeten auf das innerlich honete schließen. Denn jenem kommt ein kleinerer Grad, als diesem, zu. (§. 166. Erl.) Weil nun nicht der kleinere Grad den größeren in sich fasset. (§. 82.) so kann man auch nicht behaupten, das ein jeder äußerlich honeter auch innerlich honet sey. Z. E. Wenn einer gleich niemand äußerlich beleidiget, sondern einem

jeden das Seinige läßt, so folgt noch nicht daraus, daß er die Liebespflichten gegen seinen Nächsten beobachtet.

n. 3. Wenn wir unten die Liebespflichten und die Zwangspflichten gegen den Nächsten werden auseinander gesetzt haben, so wird erhellen, daß derjenige, so die ersten beobachtet, auch die letzten beobachte, aber nicht umgekehrt. Hieraus kann man schließen, daß der innerlich honete auch äußerlich honet sey, aber nicht umgekehrt, und denn kann man aus diesem folgern, daß das innerliche honete einen größern Grad der Ehrlichkeit und Ehrbarkeit oder des honeten, als das äußerlich honete, habe.

I. Zusatz.

n. 1. Man kann von dem äußerlich honeten nicht auf das innerlich honete schließen (n. 3.) Folglich kann man nicht von dem gerechten auf das billige schließen (§. 155.). **Einer kann also gerecht seyn, wenn er gleich in einem hohen Grade unbillig ist.** Man kann diesen Beweis auch aus dem §. 166. Zus. II. ebenfalls aus dem §. 159. Zus. II. führen.

n. 2. **Wer aber billig ist, muß nothwendig gerecht seyn.** h. §. n. 3. Siehe auch §. 166. Zus. II. und §. 159.

II. Zusatz.

Aus diesen Gründen kann die Rechtsregel: Licita (Quæ licent) non semper honesta sunt, die l. 144 ff. de. R. I. vorkommt, richtig verstanden werden. Nämlich, was in foro externo nicht verboten, und insofern hier erlaubt ist, das kann in foro interno unerlaubt, und also nicht honet seyn. Zus. 1. n. 1.

ad §. 168.

Wir haben §. 166. bewiesen, daß dem äußerlich honeten ein kleinerer Grad der Sittlichkeit, als dem innerlich honeten, zukommt, insofern man jenes, blos um seiner äußern Verbindlichkeit willen, aus Zwang ausübet. Gesetzt aber daß einer nicht, vermöge seiner äußern vollkommnen Verbindlichkeit, in Ansehung des Zwangsrechtes eines andern, sondern um des Ausspruches der Vernunft willen, äußerlich honet ist; nun ist seine Handlung nicht mehr, als eine gezwungene und vermischte, anzusehen. Folglich ist sie jetzt willkührlicher (§. 165.), und bekommt einen größern Grad der Sittlichkeit, als vorher (§. 162. Zus. II.). Z. E. Einer beleidiget seinen Nächsten nicht, stiehlet, mordet nicht, nicht in Ansehung der Zwangsmittel, so mit der Unterlassung dieser Handlungen verknüpft sind, sondern, weil er es für vernünftig hält, sich dieser Handlungen zu enthalten, und seinem Nächsten nicht zu schaden.

ad §. 169.

Je mehrere Bewegungsgründe einer zum handeln aus der Natur der Handlung hernimmt, desto freyer ist die Handlung. Denn je mehrere Bewegungsgründe der handelnde aus der Natur der Handlung hernimmt, desto deutlicher ist seine Erkenntnis, wodurch er sich zum handeln bestimmt (§. 36. Zus. 1.). Je deutlicher aber die Erkenntnis ist, wodurch man sich zu einer freyen Handlung bestimmt, desto freyer ist die Handlung (§. 62. Zus. II.). Folglich, je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur, und dem allgemeinen Begriff der Handlung zum handeln, hernimmt, desto freyer ist die Handlung. Wenn einer also 4 Bewegungsgründe, der andere aber nur 2, die einzeln betrachtet, einander gleich sind, aus der Natur einer Handlung hernimmt, so ist die Handlung des ersten noch einmal so frey, als die Handlung des andern. Wenn also ein Mensch erst um Gottes willen, zweytens um der natürlichen guten Folgen dieser Handlung willen, dem Nächsten Allmosen ertheilet, so ist seine Handlung freyer, als wenn er nur blos, um der natürlichen guten Folgen willen, diese Handlung ausübte. Einer unterläßt das Saufen, weil er deutlich einsiehet, 1) daß die Kräfte seiner Seele, 2) die Kräfte seines Körpers dadurch merklich geschwächet werden, und er 3) dadurch unvermögend gemacht wird, seinen Pflichten und Verbindlichkeiten ein Gnüge zu thun. Ein anderer unterläßt das Saufen blos deswegen, weil er deutlich einsiehet, daß verschiedene Unordnungen in seinem Körper daher entstehen. Nun

ist

ist die Handlung des ersten freyer, als die Handlung des andern.

I. Zusatz.

Je freyer eine Handlung ist, desto sittlicher ist sie (§. 162. Zus. II.) Folglich, je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur der Handlung zum handeln hernimmt, desto größer ist der Grad der Sittlichkeit seiner Handlung. Folglich haben wir hier eine neue Quelle, woraus die Größe der Sittlichkeit der Handlungen hergeleitet werden kann.

II. Zusatz.

Aus demselben Lehrsatze, heißts, erhellet, daß der Grad der Sittlichkeit einer Handlung auch, durch die Menge der daher entstehenden Folgen, bestimmt werden kann. Man muß aber hier einen Unterschied machen. Denn man siehet entweder diese Folgen der freyen Handlungen ein, oder nicht. Im ersten Falle sind sie erst, nach der Erklärung des Verfassers, als Bewegungsgründe anzusehen (§. 36. und Zus. I.), und denn kommt derselbe Fall vor, den der Verfasser im Absatze selbst bewiesen hat. Z. E. Einer gibt ein Buch heraus, was ungemein viele gute Folgen nach sich ziehet. Stellt er sich nun alle diese Folgen vorläufig deutlich vor, so ist die Erkenntnis, wodurch er sich zum handeln bestimmt, ungemein deutlich, und seiner Handlung kommt ein ungemein großer Grad der Freyheit und Sittlichkeit zu. Gesetzt aber, daß aus der Handlung eines Menschen sehr viele Folgen entste-

ken, die er sich aber gar nicht vorstellt. In diesem Falle kann man gar nicht aus dem Lehrsatze des Verfassers, so in dem §. vorkommt, schließen, daß einer desto freyer handelt, je nachdem mehrere Folgen aus seiner freyen Handlung entstehen. Wir geben diesen Satz zwar zu, aber er muß auf eine andere Art erwiesen werden. Wir haben §. 162. Zus. II. Erl. bemerkt, daß eine Handlung desto freyer und sittlicher sey, je möglicher die deutliche Erkenntnis ist, und je deutlicher die Erkenntnis seyn kann. Weil nun, wenn eine freye Handlung sehr viele Folgen nach sich ziehet, eine ungemein deutliche Erkenntnis davon möglich ist; so erhellet, daß einer Handlung solchen beziehungsweise ein ungemein großer Grad der Sittlichkeit zukommt. Der Verfasser spricht in seinen Vorlesungen, daß, wenn viele Folgen aus einer freyen Handlung entstehen, und man stellt sich diese Folgen nicht vor, so wächst dieser Handlung eine größere Sittlichkeit zu, ex quanto negligentiæ. Allein dieses gilt nicht von allen freyen Handlungen, sondern nur von den bösen.

Anmerkung.

Man muß hierbey anmerken, daß der Verfasser die **Bewegungsgründe** in **innerliche** und **äußerliche** eintheilet. Durch jene verstehet er diejenigen, welche aus der Natur der Handlung hergenommen werden; durch diese aber verstehet er diejenigen, welche blos aus den äußern Umständen hergeleitet werden. In dem Lehrsatze selbst und dessen Zusätzen redet er nur von den innerlichen und nicht von den äußerlichen Bewegungsgründen; denn

wir

wir werden bey dem §. 175. Zus. IV. mit dem Verfasser beweisen, daß, je mehrere äußerliche Bewegungsgründe man zu einer freyen Handlung hat, desto kleiner der Grad ihrer Sittlichkeit sey.

ad §. 170.

n. 1. Aus dem vorhergehenden leitet der Verfasser hier einige Folgen. Er beweiset erst, daß eine honete Handlung einen desto größern Grad bekomme, je mehrere Bewegungsgründe der honete aus der Natur der Handlung hergenommen. Er führet diesen Beweis auf folgende Art: Wer honet handelt, nimmt eine sittliche Handlung vor (§. 158. 107.). Die Sittlichkeit aber kommt keiner Handlung zu, zu der man sich nicht durch Bewegungsgründe bestimmt hat (§. 70. 52. 36.). Folglich je mehrere Bewegunsgründe der honete aus der Natur seiner Handlung hergenommen, einen desto größern Grad der Sittlichkeit hat sie.

n. 2. Wenn der honete sich durch wirkliche Bewegungsgründe, so er aus der Natur der Handlung genommen, sich zum handeln bestimmt, so gebe ich den Schlußsatz zu (§. 169.). Allein, der Verfasser setzet in dem Beweise desselben voraus, daß ganz und gar keine Handlung sittlich sey, zu der man sich nicht, durch eine allgemeine deutliche Erkenntnis, bestimmt; dieses ist höchst falsch (§. 65. Erl.), und der Verfasser leugnet dasselbe in dem jetzt mit

mit mir geführten Streite. Siehe seine philosoph. Nebenst., die Zugabe.

n. 3. Nun bestimmt der Verfasser die Grade des honeten. Wenn wir, heißts, das äußerlich honete betrachten, so erhellet, daß man hier seiner äußerlichen Verbindlichkeit ein Gnüge thut (§. 159. Zus. 1. und 158. Erl.) Zu dieser Handlung muß man Gründe oder Triebfedern haben (motiva latius sumta) §. 152. 169.

Man

Man siehet also hierbey

- entw. blos auf sich selbst und auf seinen eigenen Nutzen, ohne von andern Bewegungsgründe herzunehmen, seiner äußern Verbindlichkeit ein Gnüge zu thun, und äußerlich honet zu leben. Z. E. Cajus stiehlet nicht, damit er nicht ein Bein oder den Hals breche.
  - Die erste und niedrigste Stuffe des äußerlich honeten (infimus honestatis externæ gradus).
- oder zugleich auf andere. In diesem Falle bestimmt man sich
  - entw. ohne auf die innerliche u. unvollkommne Verbindlichkeit zu sehen, äußerlich honet zu leben. Die Bewegungsgründe, so man hier zugleich von andern hernimmt, sind
    - entw. blos äußerliche. Z. E. Cajus stiehlet nicht, weil er befürchtet, er möchte von dem Eigenthumsherrn ausgeprügelt werden, und insofern bestimmt er sich blos durch äußerliche Zwangsmittel.
      - Die zwote Stuffe des äußerlich honeten (secund. hon. ext. grad.)
    - oder zugleich innerliche; Cajus z. E. stiehlet nicht, um der natürlich bösen Folgen willen, die aus der Natur des Diebstahls an sich entstehen, insofern er durch seine Vernunft einsiehet, daß der Diebstahl etwas böses sey.
      - Die dritte Stuffe des äußerlich honeten (tert. hon. ext. grad.)
  - oder durch seine innere unvollkommne Verbindlichkeit; nemlich weil man innerlich honet ist, deswegen handelt man auch äußerlich honet
    - Die vierte und höchste Stuffe des äußerlich honeten (quartus & summus hon. ext. grad.). Z. E. Weil Cajus ein innerlich honeter Mensch ist, deswegen stiehlet er nicht, und beleidiget keinen Menschen auf irgends eine Art.

n. 4.

n. 4. α) Bey der zwoten Stuffe des äußerlich honeten nimmt man Bewegungsgründe 1) von sich selbst, und 2) von andern. Folglich ist die zwote größer, als die erste, bey welcher man nur von sich selbst Bewegungsgründe hernimmt. β) Bey der dritten Stuffe sind die Bewegungsgründe der zwoten Stuffe auch. Hierzu kommt noch ein neuer Bewegungsgrund. Daher ist die dritte Stuffe größer, als die zwote. γ) Bey der vierten Stuffe entdecken wir noch mehrere Bewegungsgründe. Folglich ist diese die größeste. Denn je mehrere Bewegungsgründe man zu einer honeten Handlung gehabt, desto größer ist der Grad des honeten. n. 1.

n. 5. α) Der Verfasser spricht, der dritte Grad bestehe darinn, ut quis recta ratione ductus, non habito obligationis internæ respectu, ea producat, ad quæ obligatione externa ducitur. Endlich und viertens spricht er: ratio omnes hos externæ virtutis gradus superabit. Wer siehet nicht ein, daß dieses sehr dunkel und unbestimmt geredt sey. Ich habe aber vermuthlich Tab. n. 3. die Sache, nach dem Sinne des Verfassers, in ihr gehöriges Licht gesetzt. β) Der Verfasser nennet den vierten Grad des äußerlich honeten, den höchsten Grad des honeten überhaupt, weil die Quelle dieser Stuffe des äußerlich honeten das innerlich honete ist, und dieses der höchste Grad des honeten ist. §. 166-168.

ad §. 171.

Wir werden durch die Natur verbunden, Bewegungsgründe zu unsern freyen Handlungen aus den göttlichen Vollkommenheiten herzunehmen. Denn wir sind durch die Natur verbunden, den natürlichen Gesetzen gemäs zu leben (§. 129. 127.). Weil nun die natürlichen Gesetze göttliche Gesetze sind (§. 133.), so sind wir auch, durch die Natur, verbunden, den göttlichen Gesetzen ein Gnüge zu thun. Göttliche Gesetze sind solche, die von dem göttlichen Willen abhängen (§. 127.). Folglich sind wir durch die Natur verbunden, dem göttlichen Willen gemäs zu leben. Folglich sind wir durch die Natur verbunden, die natürlichen Gesetze auch deswegen zu beobachten, und vielmehr diese als andere freye Handlungen vorzunehmen, weil es Gott so will. Folglich sind wir durch die Natur verbunden, aus dem göttlichen allervollkommensten Willen Bewegungsgründe zu unsern freyen Handlungen herzunehmen (§. 36.). Und also sind wir auch durch die Natur verbunden, aus den Vollkommenheiten Gottes Bewegungsgründe zu unsern freyen Handlungen zu nehmen. Siehe des Verfassers *Civit. Dei* §. 59.

ad §. 172.

n. 1. Die Größe der Sittlichkeit der Handlungen, zu den man aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe genommen, übertrift einen jeden Grad des honeten. Denn der gröste Grad des honeten findet statt, wenn die Quelle des äu-

ßerlich

ßerlich honeten das innerlich honete ist (§. 170). Wenn man innerlich und äußerlich honet handelt, so lebt man den natürlichen Gesetzen, als solchen, gemäs (§. 158. 159. Zus. I.). Folglich findet der größte Grad des honeten statt, wenn man den natürlichen vollkommnen und unvollkommnen Gesetzen, als solchen, ein Gnüge thut. Wenn einer aber aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zum handeln hernimmt, so lebt er nicht allein den natürlichen Gesetzen, als solchen, gemäs, sondern auch insofern sie von dem göttlichen Willen abhängen (§. 171. dem.) Folglich hat ein Mensch, der Bewegungsgründe aus den göttlichen Vollkommenheiten zum handeln nimmt, mehrere Bewegungsgründe, als ein im höchsten Grade honeter Mensch, wodurch er sich zum handeln bestimmt (§. 36.) Folglich übertrift die Sittlichkeit derienigen Handlungen, zu den man sich durch die unendliche Vollkommenheiten Gottes bestimmt, an der Größe, einen jeden Grad des honeten.

n. 2. Ich habe hier zweyerley zu merken: α) muß man die Bewegungsgründe sowohl hier, als in dem vorigen Absaze, im weitern Verstande nehmen, als sie vom Verfasser §. 36. den er hier anführet, genommen werden. β) Hat der Verfasser nicht bewiesen, und kann es auch nicht beweisen, daß einer, der im höchsten Grade honet ist, den natürlichen Gesetzen, blos als solchen, gemäs lebet. Die vom Verfasser angezogene §§. 158. 159. Zus. I. lehren

nur

nur, daß ein honeter Mensch den natürlichen Gesetzen gemäs lebet. Hieraus folget aber nicht, daß er, insofern er honet ist, nicht den natürlichen Gesetzen, als göttlichen, gemäs leben kann. Ich halte es deswegen für besser, daß man den Lehrsatz des Verfassers so ausdruckt: **Wenn man den natürlichen Gesetzen nicht blos, als solchen, ein Gnüge thut, sondern noch außer dem aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungsgründe zum handeln hernimmt, so findet der höchste Grad des honeten** in foro philosophico statt. Insofern kann man also nicht, mit dem Verfasser, den §. 170. bestimmten vierten Grad des honeten, in einem andern Verstande, den höchsten nennen, als weil er die daselbst bestimmte drey übrige Grade an der Größe übertrift.

n. 3. Ist einer, noch außer dem, ein Christ, und nimmt, außer den vorigen Bewegungsgründen, aus der Versöhnung Christi Bewegungsgründe zu handeln, so entstehet ein noch größerer Grad des honeten, der aber nicht in das forum philosophicum gehöret.

ad §. 173.

n. 1. Freye Handlungen, insofern man sich durch die göttliche Vollkommenheiten zu denselben bestimmt, machen das **natürliche** oder **philosophische natürliche Gottesfürchtige** aus (pium naturale seu philosophicum). Hieraus siehet man mit leichter Mühe ein,

α) daß nicht ein jeder honeter und ehrbarer Mensch gottesfürchtige Handlungen vornimmt. Ja, eine Handlung kann in dem viertem Grade honet und ehrbar seyn, ohne den Namen einer gottesfürchtigen Handlung zu verdienen (§. 170.). β) Ein Gottesleugner kann Handlungen ausüben, die in dem vierten Grade honet sind. Allein, keine seiner Handlungen kann gottesfürchtig genennt werden (lit. α.) γ) Ein Naturalist aber, der einen Gott annimmt, kann philosophische und natürliche Handlungen vornehmen.

n. 2. Die philosophische Gottesfurcht (pietas philosophica) kann einmal, als der abgesonderte Begriff einer philosophisch gottesfürchtigen Handlung (abstractum actionis philosophice piæ). Zweytens, als eine Fertigkeit philosophische gottesfürchtige Handlungen auszuüben, angesehen werden. In Absicht auf beyde Bedeutungen kann man beziehungsweise sagen, daß sie den größten Grad der Sittlichkeit unsrer freyen guten Handlungen in dem foro philosophico ausmache (§. 172.) Jedoch hat die Gottesfurcht in der letzten Bedeutung einen größern Grad der Sittlichkeit, als wenn sie in der ersten Bedeutung genommen wird. Man siehet zugleich ein, daß nicht ein jeder, der eine gottesfürchtige Handlung vornimmt, gottesfürchtig genennt werden kann, denn zu diesem wird eine Fertigkeit erfodert.

n. 3. Wenn der Verfasser sagt, daß die philosophische Gottesfurcht den größten Grad der Sitt-

lichkeit

lichkeit unsrer Handlungen ausmacht, so hat er α) nicht bestimmt, wie er die philosophische Gottesfurcht nimmt. β) Hat er auch nicht die Sittlichkeit gehörig bestimmt, daß er dadurch die Güte der freyen Handlungen, als solchen, verstehet. Allein, diese Bestimmung ist von uns n. 2. hinzugethan worden, und hat auch von einem jeden Leser, mit leichter Mühe hinzugesetzt werden können.

I. Zusatz.

Die Fertigkeit, seine Handlungen nach den natürlichen Gesetzen einzurichten, heißt die philosophische Tugend (§. 148.), deren Grade man sehr leicht aus dem §. 170. bestimmen kann, und es ist zugleich klar, daß die Gottesfurcht die größte Stufe der philosophischen Tugend sey. §. 173.

II. Zusatz.

Und weil das Laster das Gegentheil der Tugend ist (§. 148.), so kann ein jeder mit einer kleinen Aenderung die Grade des Lasters bestimmen. Das Laster nämlich ist eine Fertigkeit, seine freye Handlungen, den sittlichen Gesetzen zuwider, einzurichten. Folglich α) je größer die Fertigkeit ist, und β) je größer die Gesetze sind, die man übertritt, desto größer ist der Grad des Lasters. Die Größe der Gesetze hängt von der Größe der damit verknüpften Verbindlichkeit ab (§. 125.). Folglich, je größer die Verbindlichkeit ist, die man übertreten hat, desto größer ist auch der Grad des Lasters. Die Größe der Verbindlichkeit hängt von der Grö-

ße und Menge der Bewegungsgründe ab (§. 84.). Folglich, je größere und mehrere Bewegungsgründe man zur Unterlassung des Lasters hat, oder je mehrere und größere üble Folgen des Lasters man sich vorstellt, desto größer ist dasselbe. Und also haben wir zugleich der Anmerkung des Verfassers ein Gnüge gethan.

ad §. 174.

Eine Handlung kann in andere Handlungen

entweder zerlegt werden	oder nicht.
eine zusammengesetzte Handlung.	eine einfache Handlung.

Z. E. Wenn ich einen selbstlautenden Buchstaben ausspreche, so unterscheide ich hierin nicht mehrere andere Handlungen, und deswegen nenne ich sie eine einfache Handlung. Hingegen, wenn ich ein vielsylbigtes Wort ausspreche, so ist die Aussprache einer jeden Sylbe schon eine Handlung, und also ist die Aussprache des ganzen Worts eine zusammengesetzte Handlung. Wenn man mir den Einwurf machen würde, daß die Aussprache eines einigen selbstlautenden Buchstabens schon mehrere Bestimmungen unsrer Kraft und modificationes der Werkzeuge der Sprache erfodere; so werde ich deswegen keinen Streit mit jemand anfangen. Ich behaupte nur, daß man eine Handlung einfach nennet, insofern man in derselben keine verschiedene Handlungen unterscheidet, gebe aber gerne zu, daß alle unsre Handlungen, insofern wir sie empfinden,

den, nach der größten Strenge, zusammengesetzte Handlungen sind, die doch aus einfachen nothwendig bestehen müßen.

I. Zusatz.

A. 1. Eine jede zusammengesetzte Handlung ist ein ganzes oder ein Zusammenbegriff von einfachen Handlungen, und diese sind also als Theile von ihr anzusehen. Weil nun das Ganze beständig größer, ist als ein jeder Theil desselben insonderheit, so erhellet, daß eine Zusammengesetzte Handlung größer als eine einfache sey.

A. 2. Weil aber eine einfache Handlung, im strengen Verstande genommen, nicht aus mehrern Handlungen bestehet, so kommt ihr keine Vielheit der Handlungen, und also, nach der Erklärung des Verfassers von der Größe, die (§. 82.) vorkommt, keine Größe zu. Folglich ist der Satz des Verfassers ein uneigentlicher Vergleichungssatz (propositio comparativa improprie talis,) und ist also nicht den Regeln der Vernunftlehre vollkommen gemäs. Nimmt man aber eine einfache Handlung nicht in diesem strengen Verstande, sondern man nennt eine jede Handlung so, in der wir keine verschiedene Handlungen von einander unterscheiden können, schon an, daß man, dem Lehrbegriffe des Verfassers gemäß, den einfachen Handlungen eine Größe beylegen kann.

II. Zusatz.

Je größer also die Anzahl der Handlungen ist, woraus eine zusammengesetzte Handlung bestehet, desto größer ist sie. (§. 82. Erl.) Z. E. 1) Cajus gehet α) durch eine offenstehende Thüre in die Stube des Sempronius ein, β) nimmt die Uhr, so auf dem Tische liegt, weg. 2) Mävius aber gehet α) bis zur Thüre, die er verschlossen findet, β) bricht sie mit einer Axt auf, γ) gehet in der Stube herum und sucht, δ) bricht einen Schrank auf, und ε) nimmt die Uhr heraus. Ein jeder siehet hier ein, daß die Handlung des Mävius viel größer, als die Handlung des Cajus sey.

ad §. 175.

Eine freye zusammengesezte Handlung ist freyer als eine einfache. Denn, eine freye zusammengesetzte Handlung ist ein Zusammenbegriff von mehrern einfachen freyen Handlungen, (§. 174. Zus. I.) Folglich ist eine zusammengesetzte freye Handlung, ein Zusammenbegriff von mehrern willkührlichen Handlungen. (§. 52.) Also kommt ihr eine größere Willkührlichkeit, als einer einfachen Handlung, zu. (§. 82.) Folglich, kommt auch einer freyen zusammengesetzten Handlung ein größerer Grad der Freyheit, als einer einfachen freyen Handlung zu. (§. 162. Zus. II.) Man bediene sich hierbey des Beyspiels, so wir (§. 174. Zus. I.) gegeben haben.

I. Zusatz.

Aus der Menge der einfachen freyen Handlungen, welche in einer zusammengesetzten freyen Handlung stecken, muß die Größe einer zusammengesetzten freyen Handlung, als einer solchen, bestimmt werden. (§. 82, 174. Zus. II.) Wenn also eine zusammengesetzte freye Handlung aus 6, und die andere aus 3. freyen Handlungen bestehet, und NB. die einzelne freye Handlungen der letzten den einzelnen freyen Handlungen der ersten zusammengesetzten Handlung im übrigen gleich sind, so ist die erste zusammengesetzte Handlung noch einmal so frey, als die letzte.

II. Zusatz.

Folglich hat 1) eine zusammengesetzte freye Handlung einen größern Grad der Sittlichkeit, als eine einfache, und 2) je zusammengesetzter sie ist, desto größer ist der Grad der Sittlichkeit. (§. 162. Zus. II.).

III. Zusatz.

a. 1. Eine jede Handlung erfodert die Anwendung einer Kraft. Eine je größere Anwendung der Kraft dazu erfodert wird, desto größer ist sie, und je wenigere Kräfte man braucht, sie auszuüben, desto kleiner ist sie. Eine je kleinere Anwendung der Kraft zu einer Handlung nöthig ist, desto leichter ist sie. Folglich je leichter eine Handlung ist, desto kleiner ist sie.

oder aus desto wenigern einfachen Handlungen ist sie zusammengesetzt. Folglich je leichter eine freye Handlung ist, desto kleiner ist ihr Grad der Freyheit und Sittlichkeit. Zus. I. II. Man nehme also 2 Personen an, die einen Diebstahl begehen. Die erste gehet α) durch eine offenstehende Thüre hinein, und nimmt β) eine Uhr, die auf dem Tische liegt. Die andere aber kommt α) zu einer verschlossenen Thüre, β) bricht sie auf, γ) sucht in der Stube herum, δ) bricht den Schranken auf, und nimmt ε) eine Uhr heraus. Ein jeder siehet ein, daß die ganze Handlung des ersten, so er, in Absicht auf den Diebstahl, vornimmt, leichter, als die Handlung des andern sey. Daher kommt dem ersten Diebstahle auch ein kleinerer Grad der Sittlichkeit, als dem andern, zu.

n). 2. Diese Regel beziehet sich sowohl auf die Ausübungs- als die Unterlaßungshandlungen. α) Je leichter man eine Handlung hat vornehmen können, desto kleiner ist der Grad ihrer Sittlichkeit. Hiervon haben wir n. 1. ein Beyspiel gegeben. Hieraus siehet man ein, daß sowohl gute als auch böse Handlungen, die man sich hat ungemein sauer werden lassen, einen ungemein großen Grad der Sittlichkeit haben. β). Je leichter man eine Handlung hat unterlassen können, desto kleiner ist der Grad der Sittlichkeit, so ihr zukommt. Z. E. Einer unterläßt den Diebstal in einem Hause, wo alles wohl verwahret ist. Die Unterlaßung dieser Handlung hat ihm unter diesen Umstän-

den

den nicht viele Mühe gekostet, und hat also nicht einen großen Grad der Sittlichkeit. Hingegen, wenn alles im Hause offen stehet, er gehet über alles, hat nicht viel Vermögen selbst, wird von andern dazu überredet u. s. w., so fällt es ihm schwer, diese Handlung zu unterlassen, und also kommt der Unterlaßung des Diebstals, unter diesen Umständen, ein größerer Grad der Sitilichkeit zu.

n. 3. Es ist hierbey zweyerley zu bemerken: α) Wenn der Verfaßer spricht, daß eine freye Handlung, je leichter sie ist, desto sittlicher sey, so setzet er voraus, daß hier keine Fertigkeit zu handeln anzutreffen sey, oder er abstrahiret von der Fertigkeit. β) Könnte man ihm den Einwurf machen, daß, nach seiner Lehre, ein Straßenraub, der leichter, als ein diebischer Einbruch, vollbracht wird, weniger Sittlichkeit, als dieser, habe, welches der Praxis zuwider ist, indem ein Straßenraub stärker, als ein diebischer Einbruch, bestraft wird. Allein hierin kann man den Verfaßer schon vertheidigen. Denn a) lernen wir nicht das Naturrecht aus der Praxis, sondern aus Gründen der Vernunft, und also bekümmern wir uns nicht darum, ob unsere Sätze mit der Praxis in allen Stükken übereinkommen, oder nicht. b) Wenn man blos aus dem Begriffe einer zusammengesetzten freyen Handlung schließet, ohne auf andere Gründe zu sehen (cæteris paribus), so muß man allerdings behaupten, daß ein diebischer Einbruch, der mit sehr viel Mühe vollbracht wird, sittlicher sey, als ein

Straßenraub, der leichter vollbracht wird, und daß also jener stärker, als dieser, bestrafet werden mus. Siehet man aber auf andere Gründe zugleich, z. E. in unserm gegebenen Falle, auf die öffentliche Ruhe und Sicherheit, das höchste Gesetz einer Republick, so gebe ich zu, daß einem Straßenraube eine größere Sittlichkeit, als einem diebischen Einbruche, zukomme, und daß jener mehr, als dieser, in einer Republik bestraft zu werden verdienet.

IV. Zusatz.

Je mehrere äußerliche Bewegungsgründe zum handeln man hat, das heist, je mehr und stärker die äußere Umstände uns zu einer Handlung bestimmen, desto leichter ist ihre Ausübung. Je leichter eine Handlung ist, desto kleiner ist der Grad ihrer Sittlichkeit (Zus. III). Folglich, je mehrere äusserliche Bewegungsgründe zum handeln man hat, oder je mehr man von den äußern Umständen, in denen man sich befindet, zu einer Handlung bestimmt wird, desto kleiner ist der Grad der Sittlichkeit, so der Handlung zukommt. Z. E. Eine Magd gehet über alles im Hause. Sie kriegt wenig zu eßen und zu trinken, hat eine arme Mutter, und viele arme Verwandten. Wenn diese nun einen Diebstal begehet, so hat er nicht einen so großen Grad der Sittlichkeit, als wenn eine fremde Person einen diebischen Einbruch unternimmt. Wenn eine ledige Manns- und Frauensperson ineinem Hauße wohnen, und oft einige Stunden lang bey einander ganz allein sind; die Jungfer hat nicht viel, u. s. w., so hat die unerlaubte Handlung, die sie wieder das

6te Geboth etwa vornehmen, nicht einen so großen Grad der Sittlichkeit, als wenn sie erst mit vieler Mühe und Gefahr sehr selten, ohne Zeugen, zusammen kommen müsten. Daher ists auch in dem canonischen Rechte verordnet, daß Braut und Bräutigam nicht vor der Hochzeit in einem Hause wohnen sollen. Hieraus ist klar, daß je größer die Gelegenheit zu handeln ist, desto kleiner sey der Grad der Sittlichkeit der Handlung.

Zusatz.

Je mehrere Gründe man zum Gegentheil einer Handlung hat, die man erst überwinden mus, ehe man die Handlung vornehmen kann, desto schwerer ist die Handlung. Je schwerer eine Handlung ist, desto sittlicher ist sie (Zus. III). Folglich, je mehrere Gründe man zum Gegentheil einer Handlung hat, desto sittlicher ist sie. Diesen Zusatz leitet der Verfaßer aus dem nächst vorangehenden Zusatze. Er mus so schließen: Je mehrere Gründe man zum Gegentheil hat, desto wenigere äußerliche Bewegungsgründe bestimmen einen zu der Handlung. Je wenigere äußere Bewegungsgründe uns zum handeln bestimmen, desto größer ist der Grad ihrer Sittlichkeit (Zus. IV,). Folglich, je mehrere Gründe man zum Gegentheil hat, desto größer ist der Grad der Sittlichkeit der Handlung. Der Verfaßer drukt seinen Satz so aus: Major est actionis moralitas, si agendi non deest ratio, cur contrariam potius edat actionem.

ad.

ad §. 176.

n. 1. Die Handlung des Verstandes, vermöge welcher man untersucht, was zu thun und zu lassen sey, heist eine Ueberlegung (consultatio seu deliberatio).

Eine freye Handlung geschiehet

- entweder mit Ueberlegung
  - eine überlegte Handlung (actio deliberata). Man bestimmt sich zu einer solchen Handlung
    - entweder materialiter
      - Eine an sich überlegte Handlung (actio in se deliberata).
    - oder formaliter betrachtet.
      - Eine in Absicht auf die Ausübung überlegte Handlung (actio quod ad executionem deliberata).
- oder nicht.
  - eine unüberlegte Handlung (actio indeliberata).

Z. E. Cajus stellt sich vorher die Folgen seiner freyen Handlung gar nicht vor. Er untersuchet vorläufig gar nicht, ob die Handlung gute oder böse Folgen nach sich ziehet, sondern beschliest sie, das heist, bestimmt sich zu derselben ohne alles Nachdenken. Sempronius kommt zu ihm, und spricht, wollen wir nicht einmal aussteigen, Bruder! Cajus antwortet aus dem Stegereife, ohne alle Ueberlegung, Ja. Dieses ist eine unüberlegte Handlung. Hingegen Mävius will einmal ausreiten. Er untersucht erst, was diese Handlung wohl für Folgen nach sich ziehet, ob sie gut oder böse sey, ob er

nicht

nicht seine Lesestunden oder andere wichtigere Geschäfte dadurch verabsäumet, ob er auch das Geld übrig habe, u. s. w. Dieses ist eine überlegte Handlung. Cajus entschliest sich, nach vorhergegangener Uberlegung zu studiren, ohne auf die Art und Weise zu sehen, wie er dieses ausführen will, ohne an die Mittel zu denken, die zur Vollbringung seines Endzweks erfodert werden. Diese Handlung an sich betrachtet, ist überlegt, aber in Absicht auf die Ausübung ist sie unüberlegt, und man siehet hieraus leicht ein, in welchem Falle sie überlegt wäre.

n. 2. Ich habe hier die Sache ordentlich auseinander gesetzt, wie es seyn soll. In Absicht aber auf den Absatz des Verfaßers selbst habe ich etwas zu erinnern. α) Er spricht: eine Handlung, welche ohne Ueberlegung geschiehet, ist eine unüberlegte. Nun aber ist die Verdauung der Speisen eine solche Handlung, die in uns, ohne Ueberlegung, geschiehet. Folglich ist die Verdauung der Speisen eine unüberlegte Handlung, die unser Körper vornimmt. Ich habe mir aber sagen laßen, daß man von einer Maschine nicht behaupten kann, daß sie überlegte oder unüberlegte Handlungen vornehme. Wer will sagen; die Uhr schlägt unbesonnen zwölfe, oder der Magen handelt darin unbesonnen, daß er das Eßen verdauet? Folglich ist die Erklärung des Verfaßers von einer unbesonnenen und unüberlegten Handlung zu weit, indem er nicht gehörig bestimmt hat, daß es eine freye Handlung seyn mus, welches n. 1. von uns geschehen ist. β) Ja, der Verfaßer

kann

kann nicht einmal eine freye Handlung unüberlegt nennen, sondern mus eine solche Handlung für ein Hirngespinst halten. Ich schließ so:

Wenn der Verfaßer alle freye Handlungen für wilkührliche Handlungen hält, die mit Ueberlegung geschehen, so folgt, daß eine freye unüberlegte Handlung, nach seinem Lehrgebäude, ein Hirngespinnst sey.

Nun ist das erste unstreitig gewis. §. 7. Vorb. und §. 52.

Folglich ist auch das letzte, ohne Widerrede, wahr.

Wenn also der Verfaßer eine freye Handlung, nach seiner §. 7. Vorb. und §. 52. davon gegebenen Erklärung in eine überlegte und unüberlegte eintheilen will, so handelt er wider die Regel in der Vernunftlehre. Kein Theilungsglied darf der eingetheilten Sache widersprechen.

I. Zusatz.

Weil die Uberlegung eine blose Handlung des Verstandes ist, so ist offenbar, daß man nicht von der bloßen Uberlegung auf die Wirklichkeit der Handlung, worauf die Uberlegung gehet, schließen kann. Die Erfahrung bestätiget diesen Satz.

II. Zusatz.

A. 1. Eine an sich unüberlegte Handlung kann eine, in Absicht auf die Ausübung, überlegte Handlung seyn. Denn es ist möglich zu untersuchen, wie eine Handlung ausgeführet werden sollte, ohne die Handlung an sich, mit Ueberlegung, zu beschließen. Z. E. Cajus entschliest sich nicht mit Uberlegung zum studiren. Nichtsdestoweniger untersucht er, wie er es anzufangen habe, was für Mittel er brauchen müße. u. s. w. wenn er seinen Endzweck erreichen will.

N. 2. Eine an sich überlegte Handlung kann, in Absicht auf die Ausübung, unüberlegt seyn. Denn, wenn gleich einer die Handlung quod ad materiale mit Uberlegung beschliest, so folgt noch nicht daraus, daß er auch dieselbe, in Absicht auf das formale, mit Uberlegung beschliest. Z. E. Cajus entschliest sich, mit Uberlegung, zu studiren. Allein er stellt keine Betrachtungen über die Art an, wie er diese Handlung ausführen soll. Wenn man die Regel der Vernunftlehre weis: Von einer bestimmten Art zu der andern darf man nicht schließen; so siehet man leicht ein, wie der Beweis von diesen beyden num. mit der größten Strenge geführet werden kann.

ad §. 176.

A. 1. Eine überlegte Handlung ist freyer, als eine unüberlegte. Denn wer mit Uberlegung han-

handelt, stellt sich vorher allgemein deutlich die Beschaffenheit der Handlung vor (§. 176). Dieses thut derjenige nicht, der ohne Uberlegung handelt (§. 176.) Folglich geschiehet eine überlegte Handlung nach einer deutlichern Erkenntnis, als eine unüberlegte, und also ist jene freyer, als diese (§. 162. Zus. II.). Z. E. Cajus überlegt gar nicht, was das auf sich hat, einen Umstand von seinem Freunde zu erzehlen, so diesem wirklich zum Nachtheil gereichet. Mävius aber siehet das Ding schon deutlich ein, stellt sich vorher alle üble Folgen dieser Handlung vor, und nichts destoweniger übet er sie aus. Die Handlung des letzten ist viel freyer, als die Handlung des ersten.

n. 2. Wenn der Verfaßer sagt: **Eine überlegte Handlung ist freyer, als eine unüberlegte**; so ist es ein uneigentlicher Vergleichungssatz (propositio improprie comparativa). Dieses kommt von seiner Erklärung einer freyen Handlung her.

II. Zusatz.

Eine überlegte Handlung hat einen größern Grad der Sittlichkeit, als eine unüberlegte (§. 162. Zus. II.)

ad §. 162.

n. 1. Der Urheber einer Handlung (§. 90.) übet die Handlung aus.

ent-

entweder selbst

eine unmittelbare Handlung. (actio immediata). Wenn einer auf diese Art handelt, so ist der Grund der Wirkung in einer Handlung enthalten, wozu er sich selbst bestimmt hat. Daher wird er genennt.

die Hauptursache (caussa principalis). Diese handelt

entw. sittlich

In diesem Falle beziehet sich die Handlung auf ihren Willen.

Und denn ist sie ein Urheber (§. 90) und wird deswegen der Haupturheber (auctor principalis) genennt.

Dieser gibt der caussæ instrumentali Bewegungsgründe zu handeln. Daher wird er eine sittliche Ursache genennt (caussa moralis.

oder nicht

oder durch einem andern.

eine mittelbare Handlung (actio mediata). Wenn einer mittelbarer weise handelt, so ist der Grund der Wirkung in einer Handlung enthalten, zu der er von einem andern bestimmt worden ist.

Daher wird er caussa instrumentalis genent.

Diese handelt

entw. sittlich oder nicht.

(auctor instrumentalis).

Der Urheber einer Handlung beziehet sich.

entweder auf eine mittelbare

oder unmittelbare Handlung

Die nächste Ursache (caussa proxima).

n. 2. So verfahret der Verfaßer. Allein es herrscht hier eine ziemliche Verwirrung. α) Er erfodert zu einer jeden sowohl mittelbaren als unmittelbaren Handlung einen Urheber. Folglich nennt er keine andere als freye Handlungen mittelbare und unmittelbare. Hierdurch sind seine Erklärungen zu enge worden. β) Er bestimmt nicht genau, in Absicht auf welches Subjekt die Handlung unmittelbar und mittelbar genennt werden soll. Cajus bestimmt sich selbst, den Sempronius zu ermorden. Dieses nennt er eine unmittelbare Handlung, und darinn hat er Recht. Gesetzt aber, daß Cajus durch den Mävius den Sempronius ermorden läßt. Hier, spricht der Verfaßer, handelt Cajus unmittelbar und Mävius mittelbarer Weise. Was für eine Verwirrung! a) Insofern Cajus in den Mävius wirket, und ihn zum handeln bestimmt, handelt er zwar unmittelbar, indem er nicht, vermittelst eines andern (mediante alio), in den Mävius wirket. Allein, wenn man den Cajus in Absicht auf den Mord selbst, als eine Wirkung betrachtet, so handelt er vermittelst des Mävius (ergo mediante alio), und handelt also mittelbarer Weise, oder nimmt eine mittelbare Handlung vor. b) Mävius verrichtet den Mord selbst, und nicht mediante alio. Wie will man denn mit dem Verfaßer sagen, daß Mävius hier mittelbarer Weise handelt? Er ist zwar ein Mittel und Werkzeug, deßen sich Cajus im handeln bedienet, und also handelt Mävius als ein Mittel. Allein wer als ein Mittel handelt, handelt

delt

delt der mittelbarer Weise? Keinesweges. Es scheinet also, als wenn der Verfaßer sich durch den ähnlichen Laut dieser beyden Redensarten hat verfüren laßen. Der Verfaßer wird antworten: Mävius nimmt doch eine Handlung vor, die, in Absicht auf den Cajus, als eine mittelbare anzusehen ist. Folglich nimmt doch Mävius auch eine mittelbare Handlung vor, und handelt also mittelbarer Weise. . . Allein, wenn gleich die Handlung in Absicht auf den Cajus eine mittelbare ist, so ist sie es doch nicht in Absicht auf den Mävius. Folglich handelt dieser gar nicht mittelbarer Weise. γ) Der Verfaßer behauptet, daß ein jeder, der unmittelbar handelt, eine Hauptursache (caussa principalis) sey. Allein gesetzt, daß Cajus sich, von freyen Stükken, dazu bestimmt, einen andern zu ermorden, und ermordet ihn mit eigner Hand. Kann ich nun sagen, daß Cajus die Hauptursache davon sey, da keine andere Ursache vorhanden, und er die einige Ursache davon ist? Keinesweges. Eine Hauptursache (caussa principalis) beziehet sich beständig auf eine caussam minus principalem. Der Verfaßer wird sagen, daß er die unmittelbare Ursache in Verhältnis gegen die mittelbare betrachtet, deren jene die caussa principalis, diese aber die caussa minus principalis ist. Aber a) warum hat der Verfaßer dieses nicht gehörig bestimmt? b) Der Verfaßer hält also davor, daß derjenige, so den andern zum handeln bestimmt, die caussa principalis, und dieser andere die caussa minus principalis sey, aber das geht nicht an-

jene überhaupt eine unmittelbare, und diese eine mittelbare Ursache zu nennen. (lit. β.) δ) Er nennt die caussam instrumentalem eine solche, welche mittelbarer Weise handelt, und in diesem Falle wäre die caussa principalis, insofern sie mediante alio handelt, eine caussa instrumentalis, denn jene handelt eigentlich in Absicht auf eine bestimmte Wirkung, so von dieser hervorgebracht werden soll, mittelbar, und diese handelt unmittelbar (lit. β γ). ε) Er behauptet, daß alle sittliche Handlungen sich auf den Willen beziehen, und folglich sich zum wenigsten mittelbarer Weise auf eine algemeine deutliche Erkenntnis und vorhergehende Ueberlegung gründen, und darin irret er sehr, (§. 54. Erl.) ζ) Caussam moralem und auctorem principalem siehet er als einerley an. Ich gebe, vermöge des folgenden §. 179. zu, daß eine jede caussa moralis actionis ein auctor principalis derselben Handlung sey, und wenn einem auctori principali ein auctor instrumentalis subordiniret ist, so gebe ich auch zu, daß ein jeder auctor principalis eine caussa moralis sey. Allein, mus denn ein auctor principalis sich beständig auf einen auctorem instrumentalem beziehen? keinesweges. η) Wie unbestimmt ist nicht sein Begrif von der caussa proxima? Er spricht, daß diese der Urheber einer unmittelbaren Handlung sey. Allein, a) in der Anwendung seiner Lehre, nennet er den auctorem instrumentalem die caussam proximam, und von dem auctori instrumentali heists, daß er der Urheber einer mittelbaren Handlung sey. Folglich ist seine caussa pro-

proxima der Urheber sowohl von einer unmittelbaren als auch von einer mittelbaren Handlung. Was für eine Verwirrung! b) nennet er eine jede caussam proximam einen Urheber oder eine Ursache einer freyen Handlung. Was ihn in diesem Stück entschuldigen soll, ist dieses, daß er, der Kürze halber, vor caussa libera proxima, schlechthin caussam proximam gesetzt haben mag.

n. 3. Nachdem ich die Verwirrung, so in diesem Absatze des Verfaßers herrscht, angezeigt habe, will ich mich bemühen diese Begriffe in Ordnung zu bringen:

α) Wenn A der Grund von B, und B in sofern der Grund von C ist, so ist A ein mittelbarer und B ein unmittelbarer Grund von C. Hieraus ist klar, was eine mittelbare und unmittelbare Ursache, und insonderheit eine mittelbare und unmittelbare wirkende Ursache, bedeutet. Man wird hieraus ferner die Richtigkeit folgender Eintheilung begreifen.

Eine wirkende Ursache bringt eine Wirkung C. hervor.

entweder durch eine andere wirkende Ursache.	oder nicht.
eine mittelbare wirkende Ursache des C. (caussa eff. mediata).	eine unmittelbare wirkende Ursache des C. (caussa eff. immediata).
Diese handelt, in Absicht auf C mittelbarer weise.	Diese handelt, in Absicht auf C., unmittelbarer weise.
	Insofern sie sich hierbey auf eine mittelbare Ursache beziehet, ist sie auch die nächste wirkende Ursache von C. Dieses kann aber nicht gesagt werden, wenn sie an sich betrachtet wird. Folglich kann man nicht sagen: Eine jede unmittelbare Ursache ist die nächste Ursache.

Z. E. Cajus übet durch den Mävius einen Mord aus. Hier handelt Cajus, in Absicht auf den Mord, so Mävius vollziehet, mittelbarer, und Mävius unmittelbarer weise, und dieser ist, in diesem Fale, zugleich die nächste Ursache von dem Morde. Insofern aber Cajus den Mävius zum handeln bestimmet, und den Grund von dem Endschluße des Mävius in sich enthält, handelt er unmittelbar. Gesetzt, daß Cajus von freyen Stükken den Sempronius mit eigner Hand ermordet, in diesem Falle handelt er unmittelbarer weise, kann aber nicht die nächste Ursache genennt werden, weil hier keine mittelbare und entfernte Ursache vorhanden ist.

β) Eine

γ) Eine Wirkung wird hervorgebracht

- entweder vor mehrern Ursachen
  - In diesem Falle werden diese mehrere Ursachen wirkende Mit-Ursachen (concaussæ efficientes) genennt, und man spricht, daß sie alle etwas zu der Wirkung beytragen oder concurriren. Diese tragen alle zu der Wirkung,
    - entw. gleich viel bey
      - In diesem Falle kann keine eine caussa principalis oder minus principalis genent werden.
    - oder nicht.
      - Wenn eine am allermeisten zu der Wirkung beyträgt, so heist sie die wirkende Hauptursache (caussa eff. principalis seu primaria). Die übrigen aber werden die geringere wirkende Ursachen (caussæ eff. minus principales s. secundariæ) genennt.
- oder nicht.
  - In diesem Falle wird die Ursache eine einige (caussa solitaria) genennt. Diese hat keine wirkende Mitursache.

Z. E. 6 Personen machen sich über einen her, und schlagen ihn todt. Derjenige, so ihm den tödtlichsten und gefährlichsten Stos beygebracht, ist die Hauptursache. Seine Brüder sind neben- oder geringere Ursachen.

γ) Miturſachen ſind einander

- entweder an der Seite geſetzt (cordiniret) (Met. §. 515.) Z. E. Die 6. Perſonen, welche Hand an den Erſchlagenen gelegt haben inſofern die eine nicht von der andern im Handeln abhängt, oder zum handeln beſtimmt worden it. Zwey Pferde, die an einen Wagen ziehen.
  - coordinirte Miturſachen (concauſſæ coordinatæ).
    Dieſe ſind
    - entw. wirkende oder nicht Urſachen.
      - *cauſſa sociæ* (et ſi altera ſ. ſocia ad datum effectum inſufficiens fuerit, ſocia dr. *auxiliaris*).
- oder die eine iſt der andern ſubordiniret Z. E. 6 Kugeln, deren die andere, die andere die dritte u. ſ. w. in Bewegung ſetzt;
  - Subordinirte Miturſachen (concauſſæ ſubordinatæ). Hier beſtimmt die eine A. die andere B. zum handeln
    - entweder zu freyen Handlungen
      - Hier iſt A. eine ſittliche Urſache (cauſſa moralis).
    - oder nicht.
      - entw. zu blos willkührlichen
        - A. iſt eine anreizende Urſache (cauſſa ſtimulans).
      - oder zu nothwendigen Handlungen
        - — eine antreibende u. neceßitirende (cauſſa trudens, impellens neceſſitans).

Z. E. Cajus gibt dem Mävius 10 Rthl. damit er den Sempronius ermordet. Nun iſt Cajus eine ſittliche Urſache von dem Morde. Wenn man aber einen Hund anhezet, einen Menſchen anzufallen, ſo iſt man eine anreizende Urſache von den Schaden, ſo der Hund anrichtet. Wenn Cajus den Mävius an-

anstößt, daß er auf den Sempronius fällt, so ist er als eine necessitirende Ursache anzusehen.

δ) Die causa efficiens minus principalis ist der causæ eff. principali

entweder coordiniret — oder subordiniret.

In diesem Falle ist die caussa minus principalis eine caussa instrumentalis überhaupt, oder im weitern Verstande. Diese ist aber

entweder ein freyes Wesen, und handelt als ein solches	oder nicht.
caussa ministerialis.	caussa instrumentalis physica s. caussa instrumentalis stricte & rigorose sic dicta.

I. Anmerkung.

Die Arten einer sittlichen Ursache pflegt man durch folgende Verse anzuzeigen:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

α) Wer einem andern befehlet, eine Handlung vorzunehmen, ist die sittliche Ursache davon. Z. E. Wenn der Landesherr seinen Unterthanen, die Eltern ihren Kindern, die Lehrmeister ihren Schülern befehlen, böse Handlungen vorzunehmen, so sind jene sittliche Ursachen von den Handlungen dieser. β) Ein Rathgeber ist eine sittliche Ursache von den Handlungen, die er jemand anrathet, indem er ihm Bewegungsgründe dazu beybringt (§. 122.).

γ) Durch eine Einwilligung wird man auch eine sittliche Ursache, insofern man dadurch einem andern Bewegungsgründe zu einer Handlung giebt. Z. E. Der Sohn will heyrathen. Die Eltern geben dazu ihre Einwilligung. Hierdurch bestimmt er sich zu einer Heirath, die er, ohne Einwilligung seiner Eltern, vielleicht nicht vorgenommen hätte. Insofern sind die Eltern sittliche Ursachen von der Heirath. δ) Durchs Schmeicheln, insofern man jemand dadurch Bewegungsgründe zum handeln beybringt. Z. E. Ein Fürst, welcher grausam ist, fragt seinen Minister, ob er meynte, daß er zu strenge mit diesem und jenem Unterthan verfahren wäre. Dieser antwortet, nein, und versichert, daß er noch ungemein gnädig gewesen. Nimmt nun der Fürst daher Bewegungsgründe, grausamer zu werden, so ist sein Minister als die sittliche Ursache davon anzusehen. Eben dieses gilt von den Rednern, Dichtern und Predigern, die einem boshaften und lasterhaften Menschen schmeicheln, und ihn dadurch in seiner Bosheit bestärken, und Schuld daran sind, daß er seine Bosheit fortsetzet und vermehret. ε) Durch Zurücklaufen oder Umkehren, insofern man dadurch jemand Bewegungsgründe zum handeln beybringt. Z. E. Mävius hat mit einem mächtigen Feinde zu thun. Cajus stehet ihm erst bey, lauft aber hernach davon, und will ihm nicht mehr helfen. Hierdurch wird er bewogen, sich gefangen zu geben. Insofern nun Cajus verbunden gewesen, stehen zu bleiben, und dennoch davon gelaufen ist, und Mävius hieraus Bewegungsgründe nimmt, sich gefangen zu geben, so kann Cajus als die sittliche Ursache davon angesehen werden. ζ) Durch Theilnehmung an der Handlung des andern

dern, z. E. wenn man dem andern Mittel darreicht, wodurch er seinen Endzwek erhalten kann, oder die Hindernisse, so ihm im Wege stehen, wegräumet, und er daher Bewegungsgründe zu handeln hernimmt. Das Wort, **Theilnehmung**, wird hier im engern Verstande genommen, denn überhaupt kann man sagen, daß eine jede sittliche Ursache sich der Handlung theilhaftig macht. η) **Durchs Stillschweigen**, wenn man verbunden gewesen zu reden, und der andere daher Bewegungsgründe zum handeln nimmt. Z. E. Die Eltern sehen die Untugenden ihrer Kinder, und schweigen dazu stille. θ) Wenn man etwas hätte **hindern** können, und auch dazu verbunden gewesen, nichts destoweniger aber dieses unterläßt, und den andern dadurch zu handeln bewegt. Z. E. Cajus will einen Schaden anrichten, den ich verhüten kann, und zu verhüten verbunden bin. Insofern nun Cajus aus dieser meiner Unterlassungshandlung einigen Bewegungsgrund zu handeln hernimmt, so bin ich eine sittliche Ursache von seiner Handlung. ι) Wenn man eine Handlung des andern **nicht offenbaret**, wozu man doch verbunden gewesen, und wodurch man die Handlung hätte hindern können, insofern man durch diese Unterlassungshandlung den andern zum handeln bestimmet. Dieser Fall gehöret unter den nächstvorangehenden. Ich hätte leicht alle diese besondere Fälle unter allgemeine Gründe bringen, die Unvollständigkeit dieser Regel und ihre genauere Bestimmung ausführlicher anzeigen können. Weil aber dieses von dem Prof. **Schierschmidt** in seinem Natur- und Völkerrechte §. 123-129. S. 83-93. ungemein schön und ausführlich geschehen ist, so will ich meine Leser dahin verweisen, bis ich vielleicht selbst einmal in meinen Bey-

ι) po-

trägen zur Gelahrheit diese Sache besonders abhandele. Hieher gehören die beyden Rechtsregeln: 1) potest quis per alium, quod facere potest per seipsum (Cap. *potest* 68. de R. I. in 6.) 2) Damnum dat, qui jubet dare (L. 169. ff. de R. I.).

ad §. 179.

n. 1. Einer, der auf die Art unmittelbar frey handelt, daß er nicht von einem andern zum handeln bestimmt wird, handelt freyer, als einer, der von einem andern zum handeln bestimmt wird. Denn, wer von einem andern zu einer freyen Handlung bestimmt wird, hat mehrere äußerliche Bewegungsgründe zum handeln, als derjenige, der gar nicht von einem andern zum handeln bestimmt wird (§. 169. Sch.). Je mehrere äußerliche Bewegungsgründe man zum handeln hat, desto kleiner ist der Grad der Freyheit derselben (§. 175. Zus. IV.). Folglich handelt derjenige, so von einem andern zum handeln bestimmt wird, nicht so frey, als derjenige so gar nicht von einem andern zum handeln bestimmt wird. Folglich, wenn einer auf die Art unmittelbar frey handelt, daß er nicht von einem andern zum handeln bestimmt wird, so handelt er freyer, als einer, der als ein Mittel handelt, oder von einem andern zum handeln bestimmt wird. Z. E. Cajus ermordet den Sempronius, ohne daß er dazu von einem andern bestimmt worden. Mävius aber hat sich dazu anhetzen lassen. Hier handelt der erste freyer, als der andere.

n. 2. Der

n. 2. Der Verfasser druckt diesen Lehrsatz so aus: *Eine unmittelbare Handlung ist freyer als eine mittelbare.* Allein, 1) hat er nicht die unmittelbare Handlung gehörig bestimmt, daß es eine freye seyn muß. Jedoch, dieses ist eine Kleinigkeit. 2) Hat er die unmittelbare Handlung nicht bestimmt, daß es eine solche sey, wozu man nicht von einer andern bestimmt wird. Er hätte dieses um so viel mehr thun sollen, da er selbst die nächste Ursache eine unmittelbare nennt, und also behauptet, daß derjenige auch unmittelbar handelt, der von einem andern zum handeln bestimmet worden ist (§. 178. 179. Zus. 1.). 3) Er nennt eine Handlung, wozu Cajus von einem andern bestimmt worden, in Absicht auf den Cajus, eine mittelbare Handlung, welches falsch ist (§. 178. Erl.).

I Zusatz.

n. 1. **Eine sittliche Ursache von einer Handlung handelt freyer, als die nächste Ursache von derselben Handlung.** Denn die nächste Ursache von einer Handlung, wovon es auch eine sittliche Ursache gibt, ist von der sittlichen Ursache zum handeln bestimmt worden (§. 178.), die sittliche Ursache aber handelt auf die Art unmittelbar, daß sie nicht von einem andern zum handeln bestimmt worden (§. 178.). Folglich handelt die sittliche Ursache von einer Handlung freyer, als die nächste Ursache von derselben.

n. 2. Die nächste Ursache von einer Handlung, wozu sie von einer sittlichen Ursache bestimmt worden, ist eine caussa instrumentalis (§. 178.). Folglich handelt eine sittliche Ursache freyer, als ihre caussa instrumentalis (n. 1.). Wenn also ein Herr seinem Knechte besiehlet, einen Menschen zu ermorden, so handelt der Herr freyer als der Knecht, in Absicht auf den Mord. Wenn Cajus den Sempronius zu einem Zweykampf mit Titius angehetzet hat, so ist die Handlung des Cajus freyer, als die Handlung des Sempronius.

n. 3. Der Verfasser druckt n. 1. auf folgende Art aus: **Eine mittelbare Handlung kann, in Absicht auf die sittliche Ursache, als eine unmittelbare betrachtet werden. Daher handelt die sittliche Ursache freyer als die nächste Ursache einer Handlung.** (§. 178.) Hierbey ist aber zu merken 1) wenn er sagt, daß eine mittelbare Handlung, in Absicht auf die sittliche Ursache, als eine unmittelbare angesehen werden kann, so behauptet er α) daß die Handlung in Absicht auf ihre sittliche Ursache, nicht eine mittelbare sey, welches falsch ist. (§. 178. Erl.) β) Spricht er, daß die Handlung, wozu Cajus, durch Bewegungsgründe, von Sempronius bestimmt worden, in Absicht auf den Sempronius, eine unmittelbare sey. Dieses muß man auf die Art verstehen, daß Sempronius, insofern er in den Cajus wirket, und ihn zum handeln bestimmt, unmittelbar handelt. Z. E. Sempronius überredet den Cajus zu einem Morde.

Morde. Insofern er den Cajus überredet, handelt er unmittelbar; den Mord aber übet er mittelbarer weise aus. 2) Warum spricht er, handelt die sittliche Ursache freyer als die nächste: weil jene unmittelbar, diese aber mittelbar handelt. Man vergleiche hiermit die Erklärung des Verfassers von der nächsten Ursache, vermöge welcher sie unmittelbar handelt.

II. Zusatz.

n. 1. Je freyer eine Handlung ist, desto sittlicher ist sie. (§. 162. Zus. II.) Folglich hat eine freye unmittelbare Handlung, NB. wozu man nicht von einem andern bestimmt worden, einen grössern Grad der Sittlichkeit, als eine freie Handlung, wozu man von einem andern bestimmt worden. (§. 197.)

n. 2. Es kommt einer freien Handlung ein grösserer Grad der Sittlichkeit zu, wenn sie in Absicht auf ihre sittliche Ursache, als wenn sie in Absicht auf ihre (freye) causam instrumentalem betrachtet wird. (Zus. I. n. 1.)

ad §. 180.

Wenn keine Collision der Handlungen vorhanden, hat eine freye Handlung einen grössern Grad der Freyheit, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird. Denn im ersten Falle stehet die Handlung mehr in unsrer Gewalt, als in dem zweyten Falle. Folglich; wenn keine Collision der Handlung vorhanden,

den,

den, ist die vorgenommene Handlung zufälliger, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird. Je zufälliger eine Handlung ist, desto freyer ist sie. (§. 162. Zus. II.) Folglich ist eine freye Handlung im ersten Falle freyer als im andern.

Zusatz.

Folglich, wenn keine Collision der Handlungen vorhanden, ist eine Handlung sittlicher, als wenn sie, um einer Collision willen, vorgenommen wird.

ad §. 181.

Wenn Handlungen mit einander collidiren, so kann es geschehen, daß einer ein grösseres Uibel einem kleinern, oder ein kleiners Gut einem grössern vorziehet, und dadurch dem Gesetze und folglich seiner Pflicht, zuwider handelt. (§. 148, 93, 98.) Eine solche Unterlassung seiner Pflicht, oder des dem Gesetze zu leistenden Gehorsams, heißt eine **Arglistigkeit** (versutia.) Siehe Recessum imperii §. 70. A. 1594. wir wollen hiervon unten handeln.

Zusatz.

Die Arglistigkeit wird in einer Collision ausgeübet. Folglich hat sie einen kleinern Grad der Sittlichkeit, als eine böse freye Handlung, die außer aller Collision vorgenommen wird. (§. 180. Zus.)

ad §. 182.

n. 1. α) Das Wollen, vermöge dessen ein handelndes Wesen will, daß dasjenige, um dessentwillen

sentwillen es handelt, geschehen oder nicht geschehen soll, heißt die **Intention** desselben (Intentio) β) Dasjenige aber, um dessent willen eine wirkende Ursache handelt, wird ihr **Endzweck** (Finis) genennt. Z. E. Cajus will ein Haus bauen. In dieser Absicht nimmt er verschiedene Handlungen vor. Folglich ist die Aufführung des Hauses sein Endzweck. Insofern er aber diesen Endzweck will, haben wir seine Intention. Man siehet hieraus ein, daß man, dem Sinne des Verfassers gemäß, die **Intention** ganz kurz durch das Wollen des Endzweckes erklären kann. γ) **Der Endzweck wird von dem handelnden intendiret.** Denn er nimmt, um des Endzwecks willen, Handlungen vor. Folglich begehret er den Endzweck. Wer eine Sache begehret, will dieselbe. Folglich will der handelnde seinen Endzweck. Das Wollen des Endzweckes heißt die Intention (lit. β.) Folglich wird der Endzweck von dem handelnden intendiret.

n. 2. Hierbey muß ich einige Anmerkungen machen. α) Die Erklärung des Verfassers von einer **Intention** ist zu enge, indem er ein **Wollen** oder eine Begierde aus einer allgemeinen deutlichen Erkenntnis dazu erfordert. (§. 35.) Der gemeine Mann stellt sich seinen Endzweck oft verworren und undeutlich vor, und begehret ihn auch aus einer verworrenen Vorstellung des Guten. Nichts desto weniger legt man ihm eine Intention bey. Man wird sich um so viel mehr davon überzeugen,

daß nicht zu einer jeden Intention eine allgemeine deutliche Erkenntnis erfordert wird, wenn die intentio indirecta in Erwegung gezogen wird, die wir noch bey diesem Absatze erklären werden. Soll also die Erklärung des Verfassers in dieser Absicht richtig seyn, so muß man durch das **Wollen** eine jede Begierde eines Geistes verstehen, und also das Wort in einem weitern Verstande nehmen, als es der Verfasser selbst nimmt. β) Es liese sich noch untersuchen, ob die Intention von der Erkenntnis oder Begehrungskraft gewirkt würde. Der Prof. Baumgarten nimmt in seiner Metaphysik das erste, und der Verfasser das letzte an. Wenn es heist: **Was haben Sie vor eine Intention?** so kann diese Frage a) so viel heissen als: **Was stellen sie sich vor einen Endzweck vor?** b) kann sie auch folgende Bedeutung haben: **Was begehren sie vor einen Endzweck?** Jedoch scheinet der Verfasser nicht darinn zu irren, daß er die letzte Bedeutung der Frage angenommen. γ) Seine Erklärung des **Endzwecks** ist zu weit. Wenn ein Pferd den Wagen ziehet, um ihn von der Stelle zu bewegen, so ist dieses letztere dasjenige, um dessentwillen das Pferd als eine wirkende Ursache handelt. Folglich sollte auch das Pferd, nach der Erklärung des Verfassers einen Endzweck haben, welches wider allen Redegebrauch der Gelehrten ist. Man muß deswegen die wirkende Ursache, in der Erklärung des Endzweckes genauer bestimmen, indem sie ein verständiges oder vernünftiges Wesen seyn muß.

Man

Man vergleiche hiermit §. 17. Vorb. Erl. δ) In dem Beweise, daß der Endzweck von dem handelnden Wesen intendiret wird, nimmt der Verfaßer folgenden Satz an: **Wer eine Sache begehret, will dieselbe.** Die Begierde ist das Geschlecht, das Wollen ist eine Art derselben. Folglich schließt er von dem Geschlechte zu einer bestimmten Art, und also wider die Regeln der Vernunftlehre. Nimmt man aber das Wollen so, wie ichs bestimmt habe, so hat der Beweis des Verfaßers seine Richtigkeit.

n. 3. α) Ein Endzwek ist

entweder so beschaffen, daß die wirkende Ursache, wenn gleich kein anderer Endzweck vorhanden wäre, um dessentwillen gehandelt hätte.	oder nicht.
Der Hauptendzweck (finis primarius).	ein Nebenendzweck (finis secundarius).

Z. E. Cajus mus nach **Weimar** reisen, um sich vor das Consistorium zu stellen. Wenn er gleich sonst nichts dort zu verrichten hätte, so würde er doch hingereiset seyn. Dieses ist also der Hauptzweck seiner Reise. Wenn er nicht, um einer andern Ursache willen, nach **Weimar** reisen müste, so wäre er nicht blos herüber gereißt, um den Sempronius zu besuchen. Weil er aber so nach **Weimar** reisen wird, so hat er auch zur Absicht, den Sempronius zu besuchen. Dieses ist also ein Ne-

benendzwek. β) Die Intention bestehet in einem Wollen des Endzweks.

Dieser ist	
entweder ein Hauptzweck	oder ein Nebenendzweck.
eine Hauptintention (intentio primaria).	ein Nebenintention (intentio secundaria)

n. 4. Eine Intention, vermöge welcher das intendiret wird, um deßentwillen die wirkende Ursache eigentlich handelt, heist eine **direkte Intention** (intentio directa). Eine Intention aber, vermöge welcher ein handelndes Wesen dasjenige zwar nicht an sich will, so aus seiner Handlung fließt, welches aber doch eben so wohl, als das, was es eigentlich will, daraus folgen kann, wird eine **indirekte Intention** (intentio indirecta) genennt. Z. E. Cajus will dem Sempronius in einem Zweykampf einen Stich mit dem Degen beybringen. Er ist zwar nicht an sich eigentlich willens, ihn über den Haufen zu stoßen. Er will aber nichtsdestoweniger eine Handlung, woraus dieses erfolgen kann, und es erfolgt auch wirklich daraus. Hier ist die direkte Intention des Cajus gewesen, dem Sempronius einen Stich, z. E. quart über den Arm, beyzubringen, der nicht tödtlich gewesen. Seine indirekte Intention aber ist gewesen, Sempronius über den Haufen zu stoßen. Man könnte hierwider den Einwurf machen, daß eine indirekte Intention ihrer Erklärung nach, einen Widerspruch in sich faßet. Man würde etwa so schließen:

Was

Was nicht ein Wollen des Endzwecks ist, um dessentwillen man handelt, ist nicht eine Intention (n. 1.).

Nun aber ist die indirekte Intention nicht ein Wollen des Endzwecks, um deßentwillen man handelt.

Folglich ist die indirekte Intention keine Intention.

Allein, ich leugne den Untersatz. Wenn man indirekte etwas intendiret, so will man zwar nicht an sich, und unmittelbar dasjenige, so aus seiner Handlung folgt. Aber man will doch unmittelbar die Handlung, worin es gegründet ist. Folglich will man diese Folge seiner Handlung mittelbarer weise, und sie kann eben deswegen auch, als ein Endzweck, angesehen werden, um dessentwillen man handelt, und den man will. Folglich verdienet die indirekte Intention wirklich den Namen einer Intention. Man vergleiche hiermit die Regel, die wir oben gehabt haben: Wenn die Ursache sich auf unsere Freyheit beziehet, so beziehen sich auch ihre Wirkungen auf unsre Freyheit. Wenn wir also eine Handlung wollen, woraus etwas folget, so beziehen sich auch ihre Folgen auf unsre Freyheit, wenn wir uns gleich nicht diese Anfangs besonders, als solche, die ganz gewis aus unsrer Handlung fließen würden, vorgestellet haben, wenn wir nur haben einsehen können, daß diese Folgen sehr leicht aus unsrer Handlung haben entstehen können,

und daß es nicht in unsrer Gewalt gestanden, sie ganz gewis zu hintertreiben, nachdem wir einmal die Handlung vorgenommen haben. Wenn man hierauf Achtung gibt, wird man das Fundament der Eintheilung der Intention in eine direkte und indirekte vollkommen deutlich einsehen. Man kann diese Eintheilung, zu mehrerer Deutlichkeit, noch mit dem Beyspiele eines Besoffenen erläutern. Cajus will zu Dorfe steigen, um sich zu besaufen. Dieses ist seine direkte Intention. Er fängt berauscht in der Schenke Händel an. Dieses hat er indirekte intendiret, als er zu Dorfe gegangen.

Zusatz.

Was ein handelndes Wesen indirekte will, das will es nicht an sich, sondern weil es folgt. Man will es nicht als ein Mittel, um dadurch seinen Endzweck zu erhalten, sondern weil es aus seiner Handlung folgt, die man will. Was man also indirekte will, das will man nicht unmittelbar, sondern nur mittelbarer weise. . . - Die Wahrheit dieses Zusatzes ist aus dem Absatze selbst offenbar, und bedarf keiner weitern Erläuterung.

ad §. 183.

n. 1. **Eine jede Intention beziehet sich auf die Freyheit.** Denn eine jede Intention ist ein Wollen (eine willkührliche Begierde eines Geistes) (§. 182. Erl.) Alle willkührliche Begierden eines Geistes beziehen sich auf seine Frey-

Freyheit, und sind freye Handlungen. (§. 7. Vorb. und §. 52. Erl.) Folglich beziehet sich eine jede Intention auf die Freyheit, und ist eine freye Handlung überhaupt.

n. 2. Ein jeder geübter Leser siehet ein, was wir hier an dem Beweise des Verfassers geändert haben, und zwar mit hinreichenden Grunde. (§. 182. Erl.)

Zusatz.

Einer jeden Intention kommt eine Sittlichkeit zu. (§. 65, 70. Erl.)

ad §. 184.

n. 1. **Eine direkte Intention ist freyer als eine indirekte.** Denn wer etwas direkte intendiret, der will dasselbe vor sich. Wer aber etwas indirekte intendiret, der will es nicht an sich, sondern weil er sonst nicht seine direkte Intention erhalten könnte. (§. 182.) Die Handlung des ersten stehet also mehr in seiner Gewalt, als die Handlung des andern. Folglich ist auch die Handlung des ersten ihm (physisch) zufälliger als die Handlung des andern diesem ist (§. 7. Vorb. §. 48.) Folglich ist eine direkte Intention freyer als eine indirekte. Z. E. Cajus hat die direkte Intention sich zu berauschen. Er fängt immer in diesem Zustande unnütze Händel an. Folglich ist zugleich seine indirekte Intention gewe-

 sen,

sen, Händel anzufangen. Seine Besoffenheit aber ist eine freyere Handlung, als die Streiche, die er im besoffenen Muthe, vornimmt. Cajus will dem Sempronius einen Stos beybringen, der nicht tödtlich ist. Dieses ist seine direkte Intention. Er nimmt aber eine Handlung vor, wodurch der andere leicht über den Haufen gestossen werden kann, und er stößt ihn wirklich über den Haufen. Dieses ist seine indirekte Intention. Seiner ersten Intention aber kommt ein größerer Grad der Freyheit, als der andern, zu. Wenn Mävius direkte, Cajus aber nur indirekte den Todschlag des Sempronius intendiret, so handelt der erste freyer, als der andere.

z. 2. Eine Hauptintention ist freyer, als die Nebenintention. Denn die Hauptintention gehet auf eine Handlung, die man vornehmen würde, wenn man gleich keine andere Intention hätte. Die Nebenintention aber setzet eine andere Intention voraus, wovon sie abhängt, und ohne welche sie nicht statt finden würde (§. 182.). Die erste Handlung ist also zufälliger und folglich freyer, als die andere (§. 162. Zus. 11.). Die Hauptintention des Cajus ist, sich mit dem Mävius zu schlagen. Wenn er nicht so seine Sache mit einem andern ausmachen müßte, so hätte er nicht so den Sempronius zum Zweykampf aufgefodert. Weil er sich aber doch mit dem Mävius schlagen muß, und er siehet den Sempronius dabey stehen, so will er auch zugleich

mit diesem seine Sache ausmachen. In der ersten Absicht handelt er freyer, als in der andern. Man siehet hieraus zugleich ein, daß, wenn es die Hauptintention des Paulus, aber die Nebenintention des Cajus gewesen, sich zu schlagen, der erste freyer, als der andere, handele.

Zusatz.

Eine direkte Intention ist sittlicher, als eine indirekte, und einer Hauptintention kommt ebenfalls ein größerer Grad der Sittlichkeit, als der Nebenintention, zu (§. 162. Zus. II.).

Anmerkung.

Wenn einer eine indirekte Intention hat, so hat er diese um der direkten Intention willen, und wenn einer eine Nebenintention hat, so hat er diese auch um der Hauptintention willen (§. 182.). Folglich hat er zu der indirekten sowohl, als auch zu der Nebenintention, mehrere äußerliche Bewegungsgründe, als zu der direkten oder zu der Hauptintention (§. 169.). Folglich ist die indirekte und die Nebenintention nicht so frey und sittlich, als die direkte und Hauptintention. Auf diese Art kann man den vorigen Lehrsatz auch aus dem §. 175. Zus. IV. beweisen. Z. E. Cajus schmeißt sich schon mit dem Sempronius. Nun bestimmen ihn die äußere Umstände mehr, den Sempronius über den Haufen zu stoßen, wenn er dieses nur indirekte in-

tendiret, als wenn er es direkte intendiret hätte. Also ist diese Handlung nicht so frey und sittlich, als wenn er direkte intendiret hätte, den Sempronius über den Haufen zu stossen. Weil Cajus so nach Weimar in einer gewissen Angelegenheit reisen muß, so nimmt er eben daher Bewegungsgründe, seinen alten guten Freund zu besuchen. Er wird also von den äußern Umständen sehr zu dieser Handlung bestimmt, und deswegen kommt auch dieser Nebenintention ein kleinerer Grad der Freyheit und Sittlichkeit zu.

ad §. 185.

n. 1. Es gibt unzählige Handlungen, ohne welche ein bestimmter Endzweck nicht erhalten werden kann. Dasjenige, was den Grund von der Wirklichkeit des Endzwecks in sich enthält, heißt, in dieser Absicht, ein **Mittel** (remedium). Folglich sind diese Handlungen Mittel, seinen Endzweck zu erhalten. Wer zu dem Endzwecke verbunden ist, der ist auch zu den Mitteln verbunden, wodurch der Endzweck erhalten werden kann (§. 94. Zus.). Folglich, wer zu einem bestimmten Endzwecke verbunden ist, der ist auch zu denjenigen Handlungen verbunden, wodurch der Endzweck erhalten werden soll. Hieraus ist man, mit leichter Mühe, im Stande, die Begriffe von der Nachläßigkeit und dem Fleiße zu machen. Denn die Unterlassung der Handlungen, wodurch ein bestimmter Endzweck erhalten werden soll, heißt die **Nachläßigkeit** (negligentia) und die Beobachtung oder Ausübung

sol-

solcher Handlungen wird der **Fleis** (diligentia) genennt.

n. 2. Wir haben hierbey weiter nichts zu merken, als daß der Verfasser die Nachläßigkeit und den Fleis in einem ungemein weiten Verstande genommen. Z. E. Wenn ein Spitzbube und Dieb die Handlungen unterläßt, wodurch sein Endzweck erhalten werden soll, so ist er, nach dem Begriffe des Verfassers, nachläßig. Beobachtet er aber die Handlungen, welche zu seiner Spitzbüberey und seinem diebischen Endzweck erfodert werden, so ist er fleißig. Es gibt aber ungemein viele Lehrer des Naturrechts, welche diese Worte in einem engern Verstande nehmen. Diese erklären den Fleis durch eine Unternehmung derjenigen Handlungen, wodurch man seiner Pflicht und Verbindlichkeit ein Gnüge thut, und wenn von einer vollkommnen Verbindlichkeit die Rede ist, so nennen sie es einen **Fleis im engern Verstande** (diligentia stricte sic dicta). Die **Nachläßigkeit** erkläret man auf eine entgegengesetzte Art. Nehmlich, wenn man die Handlungen unterläßt, wodurch man seiner Verbindlichkeit ein Gnüge thun sollte, so ist man **nachläßig**, und wenn dieses sich auf eine vollkommne Verbindlichkeit oder Zwangspflicht beziehet, so findet die **Nachläßigkeit im engern Verstande** statt (negligentia stricte sic dicta.) Jedoch scheinet der Verfasser nicht deswegen einen Tadel zu verdienen, indem er den Redegebrauch allerdings auf seiner Seite hat, und **Köhler** den Fleis in einen

nen rechtmäßigen und unrechtmäßigen eintheilet (*).

I. Zusatz.

Je mehrere Handlungen einer vornimmt, welche Mittel sind, seinen Endzweck zu erreichen, desto fleißiger ist er; und je mehrere solche Handlungen er unterläßt, desto nachläßiger ist er. Folglich sind unzählig viele Grade, sowohl des Fleisses, als auch der Nachläßigkeit zu gedenken.

II. Zusatz.

n. 1. So wohl der Fleis, als auch die Nachlässigkeit können sowohl an sich (absolute) als auch beziehungsweise, (hypothetice) oder in Absicht auf die handelnde Wesen, betrachtet werden. α) Der größte Fleis an sich bestehet darin, daß das handelnde Wesen keine von den Handlungen unterläßt, welche Mittel abgeben, einen bestimmten Endzweck zu erhalten. Der größte Fleis aber beziehungsweise genommen, findet statt, wenn das handelnde Wesen alle die zu einem bestimmten Endzwecke erforderliche Handlungen vornimmt, die in seinen Kräften stehen. β) Ein Fleis, beziehungsweise betrachtet, kann der größte seyn, der, an sich betrachtet, nicht den größten Grad hat. Denn wenn einer gleich alle die Handlungen, zur

(*) l. c. §. 546.

zur Erhaltung eines Endzwecks, vornimmt, die in seinem Vermögen stehen, so folgt noch nicht daraus, daß er alle die Handlungen vornimmt, welche wirklich, zur Erhaltung des Endzwecks, erfodert werden, und also kann er seinen möglich größten Fleis anwenden, wenn gleich ein größerer Fleis zur wirklichen Erhaltung des Endzwecks an sich erfodert wird.

n. 2. α) **Die größte Nachläßigkeit an sich** bestehet in einer gänzlichen Unterlassung aller derjenigen Handlungen ohne Ausnahme, welche, zur Erhaltung eines gewissen Endzwecks, Mittel abgeben. **Die größte Nachläßigkeit aber, beziehungsweise betrachtet,** bestehet in einer Unterlassung derjenigen Handlungen, die zu einem bestimmten Endzwecke erfodert werden, deren Unterlassung einem gewissen Subjekt nur immer möglich gewesen. β) Siehet man blos auf die Kräfte eines Menschen, und abstrahiret von der ihm etwa zukommenden Fertigkeit des Fleißes und sittlichen Vollkommenheiten, so ist klar, daß ein jeder Mensch alle die Handlungen auch die allerkleinsten, unterlassen kann, die zur Erhaltung eines bestimmten Endzwecks erfodert werden. Insofern kann man behaupten, daß die größte Nachläßigkeit, beziehungsweise betrachtet, auch an sich die größte Nachläßigkeit sey.

III. Zusatz.

n. 1. Was die Kräfte eines handelnden Wesens übersteiget, ist ihm physisch unmöglich (§. 91. Zus.). Weil nun niemand zu unmöglichen Dingen verbunden werden kann (§. 91.), so erhellet, daß man von niemand einen solchen Grad des Fleißes fodern kann, der seine Kräfte übersteigt. Will man also den Grad des Fleißes, den einer auszuüben verbunden gewesen, oder den Grad der Nachläßigkeit, den einer begangen hat, gehörig bestimmen, so muß man erst, den größten Grad des Fleißes oder der Nachläßigkeit, in einem gegebenen Falle, an sich bestimmen; zweytens, muß man die Kräfte des handelnden Dings untersuchen, um inne zu werden:

Quid valeant humeri, quid ferre recusent.

n. 2. Man siehet aus dem vorhergehenden ein, daß derjenige, so im höchsten Grade nachläßig ist, gar keinen Fleis anwende, und umgekehrt (Zus. I.). Wer also nicht einmahl den kleinsten Grad des Fleißes ausübet, ist im höchsten Grade nachläßig. Wenn man also den kleinsten Grad des Fleißes weis, ist man leicht im Stande, den größten Grad der Nachläßigkeit zu bestimmen. Hieraus begreift man die Wahrheit folgender Regel: Wenn du den größten Grad der Nachläßigkeit finden willst, so untersuche erst den kleinsten Grad des Fleißes.

Anmerkung.

Die Lehrer der Römischen Rechte nehmen drey Grade des Fleißes und der Nachläßigkeit an, nämlich den größten, mittelsten und niedrigsten oder kleinsten. α) Es gibt Handlungen, die von den meisten, welche sich fleißig erweisen, um einen bestimmten Endzweck zu erhalten, vorgenommen werden. Diese machen den **mittelsten Grad des Fleißes** aus. Wenn man also den Fleis braucht, den die allermeiste ordentliche Hausväter anwenden, so kommt einem dieser mittelste Grad des Fleißes zu. Der Grad dieses Fleißes ist entweder größer oder kleiner, als der mittelste. Im ersten Falle, nennen sie ihn den **größten**, und im andern, den **niedrigsten oder kleinsten Grad des Fleißes**. Wer also in dem höchsten Grade fleißig ist, der ist ein Argus, der 100 Augen hat. Er gibt auf viele Kleinigkeiten Acht, und wendet viele Mittel, zur Erhaltung seines Endzwecks, an, die mancher sonst ziemlich fleißiger Hausvater aus der Acht läßt. Wer aber nur den niedrigsten Grad des Fleißes anwendet, ist sehr nachläßig, indem er nicht den Fleis brauchet, den ein ordentlicher Hausvater mehrentheils anzuwenden pflegt. β) Die Unterlassung des größten Fleißes nennen sie den **kleinsten Grad der Nachläßigkeit**. Die Unterlassung des mittelsten Grads des Fleißes heißt der **mittelste Grad der Nachläßigkeit**, und die Unterlassung der niedrigsten Stuffe des Fleißes ist der **größte Grad der Nachläßigkeit**. Wer also in dem größten Grade nachläßig ist, der beobachtet gar keinen ordentlichen Fleis, und gehet mit seinen Sachen ungemein liederlich um. Wer aber im mittelsten Grade nachläßig

läßig ist, kann doch dabey den niedrigsten Grad des Fleißes beobachten, und wer nur im kleinsten Grade nachläßig ist, verdienet nichts destoweniger den Namen eines fleißigen Hausvaters, der den mittelsten Grad des Fleißes anwendet. Man muß gestehen, daß die Römische Rechtsgelahrten in dieser Sache eine grosse Scharfsinnigkeit haben blicken lassen. Es sind zwar unzählige Grade des Fleißes und der Nachläßigkeit möglich. Allein, es ist uns unmöglich, diese ganz genau zu bestimmen. Insofern lassen wir es bey einer allgemeinen Eintheilung bewenden. Siehe Schierschmidts Natur- und Völkerrecht §. 289. p. 248. 2c. §. 430. p. 487. 2c.

ad §. 186.

Durch die Natur sind wir verbunden, allen hypothetischen Fleis, in Beobachtung der Gesetze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit zu vermeiden. Denn, durch die Natur selbst sind wir verbunden, dem Gesetze allen Gehorsam zu leisten. (§. 108, 145.). Folglich sind wir durch die Natur verbunden, alle die Handlungen vorzunehmen, welche Mittel abgeben, diesen Endzweck zu erhalten (§. 94.) und also allen Fleis, in Beobachtung der Gesetze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit hiebey zu vermeiden. (§. 185.) Da wir aber zu unmöglichen Dingen nicht verbunden werden können (§. 91.), so erhellet, daß die vorige Verbindlichkeit nicht auf die Ausübung des absolut größten Fleißes, und die Unterlassung der allerkleinsten Nachläßigkeit an sich betrachtet, gehet. (§. 185. Zus. II. III.) Folglich sind wir durch die Natur zu weiter nichts verbunden, als allen uns mögli-

möglichen Fleis, in Beobachtung der Gesetze, anzuwenden, und alle Nachläßigkeit, so viel als uns irgend möglich ist, zu vermeiden. (§. 185. Zus. II, III.)

ad §. 187.

n. 1. **Die wirkende Ursachen** (principia fiendi) **der menschlichen Handlungen sind hauptsächlich der Verstand und der Wille oder Nichtwille.** Den Beweis hiervon führet der Verfasser auf folgende Art: Menschliche Handlungen sind freye Handlungen (§. 1, 52.). Freye Handlungen hängen von dem Willen oder Nichtwillen ab. (§. 52.) Folglich werden alle menschliche Handlungen, ohne Ausnahme, *α*) von dem **Willen** oder **Nichtwillen** gewirkt. Folglich können sie nicht ohne Gebrauch des **Verstandes**, der Vernunft und der obern Erkenntniskräfte geschehen (§. 19. 2c.). Folglich sind der Verstand und der Wille vornehmlich die principia fiendi der menschlichen Handlungen. Hierbey haben wir verschiedenes zu bemerken. *α*) Der Verfasser unterscheidet die Handlungen eines Menschen (actiones hominis), und die menschliche Handlungen (actiones humanas), von einander. Die ersten, sind nicht allemal freye Handlungen. Sie können es seyn, sie können es auch nicht seyn. Die letzten aber, welche dem Menschen, als einem Menschen, um seiner Vernunft und Freyheit willen, zukommen, sind beständig freye Handlungen. In diesem Stück folget der Verfasser dem Geheimenrath

von Pufendorf und andern mehr. β) Durch den Verstand und den Willen verstehet der Verfasser nicht bloße Vermögen (in actu primo), denn diese können keine principia fiendi genennt werden. Er verstehet also hierdurch die handelnde Vernunft und den handelnden Willen, oder die Vernunft und den Verstand, als Kräfte (in actu secundo) betrachtet. γ) Der Verfasser behauptet nicht, daß gar keine andere Kraft der Seele, als der Verstand und der Wille, zu unsern freyen Handlungen etwas beytrage, sondern seine Meynung ist nur diese, daß der Verstand und der Wille das meiste zur Wirklichkeit aller unsrer freyen Handlungen beytragen. Er schließt also gar nicht das Willkühr, das Vermögen aufmerksam zu seyn u. s. w. aus. δ) Was den Beweis des Verfassers betrift, dieser ist grundfalsch. a) Es ist falsch, daß alle unsere freye Handlungen von dem Willen oder Nichtwillen gewirkt werden, indem unsere allermeisten freye Handlungen von der untern Begehrungskraft hervorgebracht werden (§. 52. Erl.). b) Es ist zugleich falsch, daß zu einer jeden freyen Handlung die wirkliche Ausübung der Vernunft, des Verstandes und der obern Erkenntniskräfte erfodert werde (§. 52. Erl.) c) Folglich ists falsch, daß der Verstand und der Wille die Haupt-principia aller unsrer freyen Handlungen sind. Der Freyherr von Pufendorf, und andere Lehrer des Naturrechts, behaupten zwar auch, daß der Verstand und der Wille die vornehmste wirkende Ursache der freyen Handlungen sind. Allein, diese Männer,

ner, wenn sie akkurat verfahren, erklären den Verstand durch die Erkenntniskraft, und den Willen durch die Begehrungskraft, eines vernünftigen Wesens, worin sie von dem Verfasser abgehen. ε) Wenn man weis, daß der Verfasser von der Erkenntnis- und Begehrungskraft, die Kraft willkührlich zu handeln, unterscheidet, und die Freyheit, durch ein Vermögen, nach vorhergegangener Ueberlegung, willkührlich zu handeln, erkläret, so siehet man leicht ein, daß er in diesem Absatze seinem eignen System nicht gemäs redet. Der Verfasser muß, vermöge seines Systems, sagen, daß der Verstand und das Willkühr (in actu secundo) betrachtet, die vornehmste principia fiendi der freyen Handlungen sind. ζ) Wir nehmen den Schlußsatz des Verfassers in der Bedeutung an, in der er von Pufendorf genommen worden (lit. δ.)

n. 2. **Die Handlungen des Verstandes sind rechtmäßig**, insofern sie mit den Regeln der Vernunftlehre übereinkommen. **Die Handlungen des Willens oder Nichtwillens sind rechtmäßig**, insofern sie mit den sittlichen Gesetzen übereinstimmen. Weil nun die sittlichen Gesetze, auch Regeln sind (§. 98.), so ist klar, daß die **Rechtmäßigkeit der menschlichen Handlung** (rectitudo actionis humanæ) in einer Uebereinstimmung mit gewissen Regeln bestehet. Man darf aber nicht sagen, daß eine jede Uebereinstimmung mit gewissen Regeln eine Rechtmäßigkeit einer menschlichen oder freyen Handlung sey.

ad §. 188.

n. 1. Der Mangel der Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung ist

- ein vermeidlicher
  - Ein Versehen überhaupt (culpa in genere). Dieses gehet
    - entweder auf den Verstand
      - Das Versehen, im engern Verstande schlechthin so genennt (culpa in specie s. culpa simpliciter sic dicta).
    - oder auf den Willen
      - Boshaftigkeit (dolus s. malitia).
- oder ist unvermeidlich.
  - Dieses Glied fällt weg.

Z. E. Der Bauer begehet einen ihm unvermeidlichen Fehler im Schließen, ist, in Absicht auf Dinge, unwissend, die er gar nicht, nach seinen Umständen, hat wissen können, und hegt verschiedene, z. E. astronomische, Irthümer. Er handelt insofern nicht den Logischen Gesetzen gemäs, und es fehlet seinen Handlungen eine Rechtmäßigkeit. Allein, weil es gar nicht, wenn er allen seinen übrigen Verbindlichkeiten ein Gnüge thun sollte, in seiner Gewalt gestanden, diesen Mangel der Rechtmäßigkeit der Erkenntnis zu vermeiden, so findet hier gar kein Versehen, weder überhaupt, noch insonderheit, statt. Gesetzt aber,

daß

daß er seine Sachen verwahrloset, und durch seine Dummheit, wider seinen Willen, die von seinem Nachbarn geborgte Sachen verdirbt, so findet ein Versehen, schlechthin so genennt, statt. Wenn Cajus seinen Nächsten mit Vorsatz betriegt, oder überhaupt mit Wissen und Willen böse handelt, so ist dieses zwar auch ein Versehen überhaupt zu nennen, kann aber nicht ein Versehen schlechthin genennt werden, indem es sich nicht blos auf seine Erkenntnis, sondern auch auf seinen Willen, beziehet, und insofern eine Boshaftigkeit ist. Ich brauche nicht zu erinnern, daß die Erklärung des Verfassers von einem Versehen zu enge sey, wofern man nicht den Verstand, in einer weitern Bedeutung, nimmt, als die Erklärung des Verfassers zuläßt (§. 29.).

n. 2. **Das Versehen, heißts, ist also eine Handlung des Verstandes, die nicht nach den Logischen Regeln eingerichtet ist** (§. 187.) Hierbey ist zu merken: α) Man kann nicht sagen, daß ein jedes Versehen eine wirkliche Handlung des Verstandes ist, weil in diesem Falle eine jede vermeidliche Unwissenheit, und ein jeder überwindlicher Irrthum, eine Handlung des Verstandes wäre, welches falsch ist (§. 29.). β) Wenn man den Verstand in einer weitern Bedeutung nimmt, und dadurch die Erkenntniskraft überhaupt verstehet, so ist der Satz des Verfassers wahr, insofern man durch eine Handlung sowohl eine actio omissiva als commissiva verstehet. γ) Man darf aber diesen Satz nicht schlechthin

umkehren, und sagen, daß eine jede Handlung des Verstandes, welche den Logischen Regeln widerspricht, ein Versehen wäre (n. 1.).

Zusatz.

Wer aus einem Versehen handelt, dem kommt ein Mangel der Erkenntnis zu (n. 1.). Aller Mangel der Erkenntnis ist entweder eine Unwissenheit oder ein Irrthum. Folglich, wer aus einem Versehen handelt, hat entweder keinen Begriff oder einen falschen Begriff von der Sittlichkeit einer Handlung. Folglich urtheilet er entweder gar nicht, oder doch falsch, von ihrer Sittlichkeit.

I. Anmerkung.

Daher sagen die Rechtsgelahrten: Die Unwissenheit (imperitia) gehöret mit zum Versehen (L. 132. ff. de R. I.)

II. Anmerknug.

Hier wird weiter nichts angemerkt, als daß man sich, bey diesem Absatze, der Regeln erinnern solle, welche die Logik dem Verstande vorschreibt, damit man desto besser von den Fehlern der Erkenntnis urtheilen könne.

ad §. 189.

Der Mangel der Aufmerksamkeit, in Absicht auf unsre Handlungen, heißt, in Absicht auf uns, eine Unachtsamkeit (incogitantia, inanimadver-

madvertentia). β) Der Mangel der Aufmerksamkeit auf ein Uebel, so in einem gegebenen Falle möglich ist, so die handelnde Person hat vorhersehen können, heißt eine Unvorsichtigkeit (improvidentia s. imprudentia). Z. E. Cajus lehnet dem Sempronius Geld. Es ist leicht möglich, daß dieser ihn betrieget, und er hätte dieses Uebel auch leicht vorhersehen können, wenn er nur gehörig darauf Acht gegeben, und alle Umstände in Erwehnung gezogen hätte. Er lies sich aber diese üble Folge seiner Handlung nie einfallen. γ) Jnsofern einer, ohne vorhergehende Aufmerksamkeit auf die Natur und Beschaffenheit der Handlung, sich zum handeln bestimmt, handelt er aus Uibereilung (præcipitanter agit). δ) Wenn einer sich aber gar nicht um die Rechtmäßigkeit der Handlung bekümmert, wird ihm eine Sorglosigkeit und Liederlichkeit (incuria) beygelegt.

I. Zusatz.

Wer aus Uibereilung handelt, untersuchet nicht vorläufig, wie die Handlung beschaffen ist, und gibt auf ihre Natur nicht gehörig Acht, daher begehet er eine Unachtsamkeit.

II. Zusatz.

Wer mit einer Sorgloßigkeit handelt, dem ists gleich viel, ob er gar nicht, oder falsch, von der Sittlichkeit der Handlungen urtheilet. Daß aber eins von beyden statt findet, ist vor sich klar.

ad §. 190.

n. 1. Die Unachtsamkeit, Unvorsichtigkeit, Uibereilung und Sorglosigkeit sind Arten des Versehens; Denn sie bestehen alle in der Unterlassung der gehörigen Aufmerksamkeit (§. 189.) Folglich fassen sie alle einen Mangel der Erkenntnis in sich, so man hat überwinden können. Folglich verdienen sie alle den Namen eines Versehens (culpæ) (§. 188. und Zus.).

n. 2. Die Ursache der Arglistigkeit (caussa versutiæ) ist auch ein Versehen. Denn die Arglistigkeit bestehet darin, daß man in einer Collision das kleinere Gut dem größern, und das größere Uebel dem kleinern, vorziehet (§.181.). Dieses könnte nicht geschehen, wofern man sich nicht das kleinere Gut, beziehungsweise, in Absicht auf das größere, als ein wahres Gut, und das kleinere Uebel, beziehungsweise, in Absicht auf das größere, als ein wahres Uebel, vorstellete (§. 17.), welches falsch ist (§. 40.). Folglich ist die Ursache der Arglistigkeit eine falsche Vorstellung von der Sittlichkeit der Handlungen, die man hat vermindern können, und also eine Art des Versehens (§. 188. Zus.)

ad §. 191.

Die Handlungen, so aus einem Versehen entstehen (actus culposi), beziehen sich auf die Freyheit. Denn diese Handlungen entsprin-

gen

gen aus einem vermeidlichen Mangel der Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung, in Absicht auf den Verstand (§. 188.). Die Quelle derselben ist also eine überwindliche Unwissenheit (§. 117, 188. Zus.). Weil nun diese sich auf die Freyheit beziehet (§. 17.), so muß man auch behaupten, daß die Handlungen, so aus einem Versehen entstehen, sich auf die Freyheit beziehen.

Zusatz.

Folglich kommt denselben Handlungen allerdings eine Sittlichkeit zu (§. 117.)

ad §. 192.

n. 1. **Eine freye Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, ist freyer, als eine Handlung des Versehens.** Der Verfasser führet den Beweis so: Wer aus einem Versehen handelt, handelt aus Unwissenheit (§. 188. Zus.), wer aber auf die Art handelt, daß er nicht aus Versehen handelt, stellt sich vorher die Handlung deutlich vor (§. 188. Zus.) Der letzte stellt sich also die Sittlichkeit seiner Handlung deutlicher vor, als der erste. Derowegen ist auch die Handlung des letztern freyer, als die Handlung des ersten. „ Dieser Beweis aber hat einige Fehler. α) Der Satz: Quidquid non culpose agens agit, distincte cognoscit; ist unbestimmt. Man nehme einmal einen Menschen an, welcher aus einer überwindlichen Unwissenheit handelt. Dieser handelt nicht aus Versehen (§ 188.).

 Kann

Kann man aber wohl sagen, daß er seine Handlung vorher deutlich vorgestellet habe? Keinesweges. β) Gesetzt auch, daß der Satz gehörig bestimmt werde, daß hier von einer freyen Handlung, die aus einer vermeidlichen Unwissenheit entstehet, und nicht aus einem Versehen geschiehet, die Rede sey: so kann man doch nicht ganz allgemein sagen, daß sie aus einer deutlichen Erkenntnis entspringt, indem es boshafte Handlungen genug gibt, die durch eine verworrene und undeutliche Erkenntnis bestimmt werden (§. 7. Vorb. und §. 52. Erläut.). γ) Nicht eine jede freye Handlung, die aus einer überwindlichen Unwissenheit und einem solchen Irrthume entspringt, wird durch eine deutliche Erkenntnis bestimmt. Wenn also der Verfasser saget, daß eine Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, deutlicher, als eine Handlung, die aus Versehen entspringet, vorgestellt werde, so ist dieses ein uneigentlicher Vergleichungssatz. δ) Der Verfasser behauptet, daß ein jedes Versehen aus Unwissenheit entspringt. Man könnte dawider einwenden, daß einiges Versehen aus Irrthum entstünde, und daß also nicht ein jedes Versehen aus einer bloßen Unwissenheit herkäme. Allein, wenn man überlegt, daß ein jeder Irrthum eine Unwissenheit in sich fasset, so siehet man leicht ein, daß dieser Einwurf nicht viel sagen will. Kleinigkeiten muß man übersehen, und wenn man sie ja anmerkt, muß man sie nur als Kleinigkeiten anmerken.

a. 2. Den Schlussatz des Verfassers aber gebe ich zu, und man kann ihn auf folgende Art beweisen: Eine freye Handlung, die nicht aus einem Versehen entstehet, sondern boshafter Weise geschiehet, setzet eine wahre Erkenntnis ihrer Sittlichkeit voraus (§. 187. 189.). Hingegen, eine freye Handlung, die aus Versehen geschiehet, gründet sich auf eine Unwissenheit, oder einen Irrthum (§. 188. Zus.). Folglich hat man, im ersten Falle, mehrere Bewegungsgründe, im weitern Verstande, als im andern Falle, die Handlung zu unterlassen. Folglich ist eine freye Handlung, die nicht aus einem Versehen (sondern boshafter weise) geschieht, freyer, als eine Handlung, die aus Versehen entstehet (§. 169. Erläut.).

Zusatz.

Je freyer eine Handlung ist, desto sittlicher ist sie (§. 162 Zus. II.). Folglich hat eine freye Handlung, die nicht aus Versehen geschieht, einen größern Grad der Sittlichkeit, als eine Handlung des Versehens.

ad §. 193.

a. 1. **Handlungen des Versehens sind Handlungen der Nachläßigkeit.** Denn was eine Unterlassung der Handlungen ist, wodurch ein bestimmter Endzweck erhalten werden soll, ist eine Handlung der Nachläßigkeit (§. 185.). Folglich ist eine jede Unterlassung einer rechtmäßigen freyen Handlung, so man hat vermeiden

den können, eine Handlung der Nachläßigkeit (§. 186. 187.). Und also ist eine jede Handlung des Versehens eine Handlung der Nachläßigkeit §. 188.).

n. 2. Man darf aber nicht diesen Satz schlechthin umkehren, und sagen, daß eine jede Handlung der Nachläßigkeit eine Handlung des Versehens wäre, indem die boshafte Handlungen (actiones dolosæ) auch Handlungen der Nachläßigkeit sind, aber nicht Handlungen des Versehens genennt werden können.

I. Zusatz.

Weil die Nachläßigkeit, nach der Meynung der Römischen Rechtsgelahrten, in die größte, mittlere und kleinste eingetheilet wird (§. 185. Anm.), so ists gekommen, daß sie auch drey Grade des Versehens gemacht haben. Wenn das Versehen den größten Grad der Nachläßigkeit in sich fasset, so nennen sie es ein **grosses Versehen** (culpa lata). Fasset es den mittlern Grad der Nachläßigkeit in sich, so heißts ein **geringes Versehen** (culpa levis), und endlich, wenn das Versehen den kleinsten Grad der Nachläßigkeit in sich begreift, nennen sie es das **geringste Versehen** (culpa levissima).

Anmerkung.

Siehe **Lauterbachs** comp. jur. lib. 13. tit. 6. com. vel contra p. 225. sqq. it. **Glafey** im

Rechte

Rechte der Vernunft, lib. 3. cap. 1., woselbst er einen Unterschied inter culpam significatu lexico & significatu technico macht, desgleichen inter culpam facti & juris. Culpa facti heißt auch sonst logica und culpa juris heißt oft culpa moralis.

II. Zusatz.

Das Versehen bestehet in einem Mangel der Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung (§. 188.). Die Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung ist eine Uebereinstimmung mit gewissen Regeln oder Gesetzen (§. 187.). Wo also keine Gesetze sind, die uns verbinden, da findet kein Versehen statt. Daher heißts mit höchstem Grunde: Wer nicht zu gehorsamen verbunden gewesen, begehet kein Versehen (l. 169. ff. de R I.

III. Zusatz.

Und weil der Mangel der Rechtmäßigkeit, so wohl in Absicht auf das Thun, als in Absicht auf das Lassen, statt findet (§. 54.), so erhellet, daß ein Versehen auf beyde Arten begangen werden kann. Wird ein Versehen durchs Thun begangen, so entspringt es aus einem überwindlichen Irrthume. Bestehet es aber im Lassen, so rühret es von einer überwindlichen Unwissenheit her.

Anmer-

Anmerkung.

Siehe Schöpfers diss. de culpa lata ministri status cap. 2. n. 3. Man lese auch bey dieser Materie Riebovs diss. de culpa media nach.

ad §. 194.

Man kann nicht sagen, daß einer die böse Folgen, so aus einer Handlung des Versehens entstehen, intendiret habe. Denn wer aus einem Versehen handelt, hat entweder gar keinen, oder doch einen falschen Begriff von der Sittlichkeit seiner Handlung (§. 188. Zus.). Er hat also nicht die böse Folgen vorhergesehen, die wirklich aus seiner Handlung des Versehens entstehen (§. 65). Folglich kann man auch nicht sagen, daß er sie gewollt habe (§. 17.), und also erhellet, daß sie nicht eigentlich von ihm intendiret worden sind (§. 182.).

ad §. 195.

n. 1. Wenn die Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung, in Absicht auf den Willen oder Nichtwillen, mangelt, so spricht man, daß einer boshafter weise handelt (dolose agat). Die **Boshaftigkeit** (dolus) ist also ein **Mangel** der Rechtmäßigkeit einer menschlichen Handlung, so man hat überwinden können in Absicht auf den Willen oder Nichtwillen. Unrechtmäßige Handlungen in Absicht auf den Willen oder Nichtwillen sind

solche, welche nicht nach den sittlichen Gesetzen eingerichtet worden sind. (§. 187.) Folglich sind alle boshafte Handlungen (actus dolosi) Handlungen des Willens oder Nichtwillens, welche nicht nach den sittlichen Gesetzen eingerichtet worden sind.

n. 2. Man werfe die Erklärungen des Verfaßers vom Willen und Nichtwillen hinweg, und verstehe dadurch die Begehrungs- und Verabscheuungskraft eines Geistes überhaupt, so haben die n. 1. vorkommende Begriffe ihre Richtigkeit.

ad §. 196.

Wer boshafter weise (dolose) handelt, handelt mit Wissen und Willen boshaft. Denn eine jede boshafte Handlung ist eine unrechtmäßige Handlung, die sich auf den Willen oder Nichtwillen beziehet (§. 195.). Wer also boshafter weise handelt, der will das Gesetz übertreten (§. 195.). Was wir wollen, das wissen wir (§. 17.). Wer also boshaft handelt, der weis, daß er die Gesetze übertritt, und will sie auch übertreten. Siehe §. 195. n 2. Erläut.

ad §. 197.

n. 1. **Eine boshafte Handlung ist keine Handlung des Versehens.** Denn eine boshafte Handlung geschieht mit Wissen und Willen (§. 196.) welches nicht von einer Handlung des Versehens gesagt werden kann. (§. 188. Zus.)

n. 2.

n. 2. Die erste ist freyer und sittlicher als die andere (§. 192.).

Anmerkung.

Es fragt sich, in wie weit man sagen kann, culpam latam æquiparari dolo (L. quod Nerva 32. ff. depos.)? Der Verfaßer beantwortet diese Frage auf folgende Art: culpa lata entstehet aus dem grösten Grade der Nachläßigkeit (§. 193. Zus. 1.). Wer im höchsten Grade nachläßig ist, der muß vorsetzlich nachläßig seyn wollen. Folglich, wer eine culpam latam begehet, übet eine Nachläßigkeit aus, die sich auf seinen Willen beziehet. Solche unrechtmäßige Handlungen, die sich auf unsern Willen beziehen, sind boshafte Handlungen (§. 195.). Folglich faßet die culpa lata eine Boshaftigkeit in sich. Mir gefällt aber besser, was der Prof. Schierschmidt in seinem Natur- und Völkerrecht §. 289. Zus. IV. sagt. Seine Gedanken sind folgende: Diligentia stricte dicta a voluntate efficaci legi naturali externæ convenienter agendi proficiscitur. Quicumque igitur latam culpam in foro externo committit, nullam prorsus habet voluntatem legi naturali externæ convenienter agendi. Verum qui nullam prorsus habet voluntatem legi externæ naturali convenienter agendi, nondum habet voluntatem legi naturali externæ convenienter agendi (p. pr. psych.) quamvis noluntati isti proxime accedat. *Lata itaque culpa a dolo quidem simplici* (*) *differt, eidem tamen*

(*) Siehe l. c. §. 388. Sch. wo es heißt: Erit *dolus simplex* non usus deliberatus virium nostrarum explendo

tamen proxime accedit. Hinc est, cur ICti latam culpam in foro externo cum dolo simplici æquiparaverint. Hieraus siehet man ein α) was die sittliche Zurechnung betrift, so ist der dolus allerdings von der culpa lata verschieden, indem jener stärker, als dieser, zugerechnet wird (§. 197. n. 2.) β) Was aber die Ersetzung des zugefügten Schadens anbelangt, so hat man eben keinen Grund inter dolum & culpam latam einen Unterschied zu machen.

ad §. 198.

n. 1. Eine jede boshafte Handlung ist sittlich böse. Denn wer boshaft handelt, übertritt mit Wissen und Willen das sittliche Gesetz (§. 195. 196.). Wer dieses thut, handelt sittlich böse (§. 107.). Folglich ist eine jede boshafte Handlung sittlich böse.

n. 2. Dieses gilt auch von einer jeden Handlung des Versehens (§. 83. 107.).

Anmerkung.

Hieraus siehet man den Grund ein, warum die römische Rechtsgelahrten diesen dolum, dolum malum genennt haben (l. 1. ff. de dolo malo), wel-

---

plendo officio sufficientium: *dolus* autem *qualificatus* erit usus deliberatus virium explendo officio sufficientium contrarius.

welchen sie vom dolo bono unterscheiden, der nur in einem uneigentlichen Verstande dolus genennt wird (l. 1. §. 2. tit. cit. und Lauterbach in h. l.) Hierdurch bekommt der Verfasser Gelegenheit von dem dolo bono zu reden.

ad §. 199.

n. 1. Eine äußere Handlung, so den innern widerspricht, heist eine Verstellung (simulatio). Z. E. Einer gehet in die Kirche, singet, betet, theilet Almosen aus, und ist dabey in seinem Herzen ein Spitzbube. Wenn einer sich verstellet, so ist seine Absicht dabey, entweder unerlaubt, oder nicht. Im letzten Falle findet eine gute oder erlaubte List (dolus bonus) statt. Z. E. Cajus hat zum Endzwecke, sein Geld von Sempronius zu bekommen, was er ihm gelehnet hat. Daher borget er von ihm so viele Bücher, als die Geldsumme austrägt, um sie zu behalten, bis seine Schuldfoderung abgetragen wird, ohne diesen Endzweck dem Sempronius zu offenbaren.

n. 2. Eine solche gute List ist keine eigentliche *actio dolosa*. Denn man übet sie aus, um einen Endzweck zu erhalten, der nicht unerlaubt ist (n. 1.). Was nicht unerlaubt ist, ist nicht sittlich böse (§. 156. 107. 98.). Folglich ist die gute List keine sittlich böse Handlung, und also ist sie auch nicht, im eigentlichen Verstande, eine actio dolosa zu nennen.

An-

Anmerkung.

Wenn Florus lib. l. cap. 3. den Horaz rühmet, daß er mit der Tapferkeit die List (dolum) vereiniget, so siehet man leicht ein, daß hier der dolus bonus verstanden wird.

ad §. 200.

n. 1. Eine Handlung des Willens, wodurch die Ausübung eines Endschlußes bestimmt wird, heist ein Vorsatz (propositum).

n. 2. Diese Erklärung ist zu enge, wenn man den Begriff des Verfaßers von einer Handlung des Willens annimmt, der §. 32-35. vorkommt, indem man auch einen Vorsatz zu handeln hat, wenn man gleich nach einer einzeln deutlichen oder so gar einer undeutlichen Erkenntnis sich zum handeln bestimmt. Soll also jene Erklärung richtig seyn, so muß man die Handlungen des Willens im weitern Verstande nehmen. Siehe ad §. 195.

Zusatz.

Ein jeder Vorsatz ist ein Wollen, im weitern Verstande (§ 195. Erl.); folglich eine freye Handlung (§. 52. Erl.), die eine Sittlichkeit hat (§. 65, 70. Erl.).

ad §. 201.

Eine jede boshafte Handlung (actus dolosus) rühret von einem Vorsatze her. Denn sie geschiehet mit Wissen und Willen (§. 197. Erl.) Folglich beschliest man dieselbe (§. 176.). Weil ferner die Handlung wirklich vorgenommen wird, so hat man seinen Willen zur Ausübung derselben bestimmt. Folglich geschiehet sie mit Vorsatze (§. 200.).

ad §. 202.

n. 1. Ein Zusammenfluß oder Zusammenhang von Ursachen, die zu unsrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit etwas beytragen, so wir nicht haben vorhersehen können, heist, in Absicht auf uns, das Glück (fortuna). Dieses gehet entweder auf unsre Vollkommenheit oder auf unsre Unvollkommenheit. Im ersten Falle heist es das gute Glück, odrr das Glück im engern Verstande (fortuna bona & secunda s. fortuna stricte dicta). Im andern Falle, wird es das Unglück (fortuna adversa s. infortunium) genennt.

n. 2. Eine Begebenheit, welche vom bloßen Glücke abhängt, heist ein Zufall des Glücks überhaupt (casus fortuitus in genere).

dieser hängt

entweder vom guten Glücke	oder von einem Unglücke
	Ein Unglücksfall (casus fortuitus stricte sic dictus s. *casus* simpliciter).

Die Erklärung des Verfaßers von einem casu fortuito gehet auf den casum fortuitum in genere. Ich halte aber davor, daß man dem Redegebrauche der Lehrer des Naturrechts gemäßer handelt, wenn man den casum fortuitum im engern Verstande nimmt. Siehe **Schierschmidt** l. c. §. 300.

Anmerkung.

Zum Beweis des Redegebrauchs, in Absicht auf das Wort Glück, führet der Verfaßer folgende Stelle aus Cicero in top. cap. 17. p. 181. an: jacere telum voluntatis est, ferire, quem nolis, *fortunae*.

ad §. 203.

n. 1. Ein Zufall des bloßen Glücks setzet eine unüberwindliche Unwissenheit voraus (§. 202., 117.). wo eine unüberwindliche Unwissenheit ist, findet weder Versehen noch Boshaftigkeit statt (§. 188, 196.). Folglich schliest ein Zufall des bloßen Glücks alles Versehen und alle Boshaftigkeit aus. Daher spricht man: casus est extra omnem culpam atque dolum.

n. 2. Ein Zufall des bloßen Glücks stehet nicht in der Gewalt des handelnden Wesens. (§. 202.). Folglich ist er keine willkührliche und also auch keine freye Handlung. (§. 7. Vorb.). Folglich hat ein solcher Zufall gar keine Sittlichkeit. (§. 70.). Dieses gilt sowohl von einem Zufalle des guten Glücks als von einem Unglücksfalle insonderheit. Was aber den n. 1. betrift, so verstehet es sich von selbsten, daß eine Begebenheit des guten Glücks weder ein Versehen noch eine Boshaftigkeit in sich faße. Daher pflegen andere Lehrer des N. R. diesen Satz blos von den Unglücksfällen zu beweisen. Hieraus wird man folgende Regel begreifen: casus est extra facientis factum.

n. 3. Man siehet leicht ein, daß wir von bloßen Glücks- und Unglücksfällen, als solchen, geredet haben. Gesetzt also daß einer, durch seine freye Handlungen, zu einem Glücksfalle überhaupt etwas beygetragen habe, insofern ist es kein bloßer Glücksfall, sondern beziehet sich auf seine Freyheit, und kann sowohl mit einem Versehen, als auch mit einer Boshaftigkeit, verknüpft seyn. Z. E. Der Holzhacker ist durch seine Unvorsichtigkeit schuld daran, daß die Axt, wider seinen Willen, aus dem Stiele fährt, und jemand beschädiget. Hier findet ein Versehen statt, u. s. w. Hieraus wird man folgende Eintheilung des Zufalls begreifen:

Der Zufall des Glücks beziehet sich

- entweder auf unsere Freyheit
  - ein vermischter Zufall des Glücks (casus mixtus). In diesem, spricht man, steckt zwar keine freye Handlung, aber es trägt doch eine freye Handlung etwas dazu bey, und ist als eine Mit-Ursache anzusehen. Man siehet aber leicht ein, daß es, unter solchen Umständen, kein Glücksfall im strengsten Verstande sey (§. 202.).
- oder nicht.
  - ein bloßer Zufall des Glücks (casus merus).
    Hiezu trägt
    - entweder unsere oder anderer nicht-freye Handlung etwas bey
      - (casus minus plenus).
    - oder nicht.
      - (casus plenus).

Siehe Schierschmidt l. c.

Anmerkung.

n. 1. Die Naturalisten, und sonderlich Grotius machen einen Unterschied inter voluntarium & fortuitum, und sprechen, daß zwar jenes, aber nicht dieses eine Sittlichkeit bekommen kann. Diesem zu Folge legt Grotius folgende Regel zum Grunde: involuntarium a voluntario ortum trahens, moraliter pro voluntario habetur, und dieser Satz ist eben unsere obige Grundregel: Wenn die Ursache in unserer Gewalt stehet, so beziehen sich auch ihre Wirkungen auf unsre Willkühr. Woraus klar ist, unter welchen Umständen das involuntarium eine Sittlichkeit bekommt. Z. E. Wenn einer abgesetzt wird, der es durch böse Handlungen dahin gebracht hat, so ist dieses ein involuntarium, so aber ex voluntario entstanden ist, und folglich beziehet es sich auf seine eigene

Freyheit, und hat, in Absicht auf ihn, eine Sittlichkeit. Wenn aber ein ehrlicher Mann viele Feinde hat, die es ohne seine Schuld dahin spielen, daß er abgesetzt wird, so ist dieses, in Absicht auf ihn, ein casus fortuitus, der keine Sittlichkeit hat. Siehe Grot. de I. B. & P. lib. II. cap. 17. §. 18. und Petr. Gregorii Syntagm. I. V. P. III. L. XXI. cap. 12. n. 2.

n. 2. Ich habe kaum nöthig zu erinnern, daß man, in Absicht auf den Gebrauch des Glücks und Unglücks, frey und sittlich handeln kann.

ad §. 204.

Es kann seyn, daß etwas an sich, und innerlich betrachtet, möglich ist, was äusserlich und physisch unmöglich ist (§. 91. Zus.). Ein solcher Mangel einer physischen Möglichkeit, in Absicht auf ein gewisses Subjekte, heist, in Absicht auf dasselbe, ein **Unvermögen** (impotentia), woraus klar ist, daß ein jedes Unvermögen in einem Mangel der Kräfte bestehet (§. 91. Zus.).

Dieser Mangel hat seinen Grund

entweder in unserer Natur und unserm gegenwärtigen Zustande

In diesem Falle sind wir nicht im Stande, den Mangel wegzuschaffen.

Ein blos natürliches Unvermögen (impotentia mere naturalis).

Diese macht

entweder daß wir unsere Handlungen nicht nach den natürlichen Gesetzen einrichten können

natürliche Schwachheit (infirmitas naturalis).

oder nicht.

oder in unsern vorhergehenden freyen Handlungen.

Diesen Mangel haben wir wegschaffen können.

ein uns selbst an den Hals gezogenes Unvermögen (impotentia adquisita).

Zusatz.

n. 1. Weil die natürliche Schwachheit ein unüberwindlicher Mangel der Kräfte ist, so erhellet, daß solche Handlungen, die aus dieser Quelle entspringen, sich nicht auf die Freyheit beziehen, (§. 53.) keine Sittlichkeit haben, (§. 70.) und also weder Handlungen des Versehens noch boshafte Handlungen genennt werden können. (§. 191, 197.).

n. 2. Daß aber natürlich nothwendige Strafen (pœnæ physicæ) auf das blos natürliche Unvermögen folgen, ist ganz natürlich, indem ein Mangel ordentlicher weise mehrere nach sich ziehet: Ob aber Gott das natürliche Unvermö-

gen mit sittlichen Strafen belege, ist eine andere Frage. Denn Gott hat uns in Umstände, im Reiche der Gnaden gesetzt, in welchen wir übernatürliche Kräfte bekommen können, die natürliche Schwachheit zu bestreiten. Thun wir nun dieses nicht, so stehet die sittliche Strafe darauf. Ich könnte schon einige Erinnerungen wider die Begriffe des Verfaßers im Absatze selbst mit Grunde machen. Allein, weil ich oben di se Sache schon ordentlich und ausführlich abgehandelt habe, so will ich hier nicht, ohne Noth, weitläuftig seyn.

ad §. 205.

Wer boshaft handelt, nimmt eine Handlung vor, woraus böse Folgen fließen. (§. 198.). Diese böse Folgen intendiret er entweder vorläufig, oder er intendiret sie zwar nicht Anfangs, aber er hält sie doch hernach genehm, nachdem er erkennet, daß sie aus seiner Handlung entstanden. Im ersten Falle findet dolus ex proposito, und im andern, dolus ex re, statt (l. 36. ff. de verb. obl.). Stryk in Med. ad ff. gibt zur Erläuterung folgendes Beyspiel: Wenn ich weis, daß ein Edelgestein falsch ist, und verkaufe ihn doch für einen guten, so ists dolus ex proposito. Wenn ichs aber nicht weis, daß er falsch sey, zu der Zeit da ich ihn verkauffe, lase es aber gut seyn, und freue mich darüber, nachdem ich es erfahren, daß er unächte sey, so wäre es ein dolus ex re. Hieher gehöret auch das bekannte Beyspiel: Einer will einen Raben schießen, trift aber seine Stiefmutter und spricht: & ne sic quidem male. Dieses ist ein dolus ex re. Hat er aber anfangs seine Stiefmutter er-

schie-

schießen wollen, so wäre es ein dolus ex proposito gewesen.

ad §. 206.

n. 1. *Dolus ex re*, insofern er ein *dolus* ist, entstehet auch aus einem Vorsatze. Denn wer einen dolus ex re begehet, intendiret zwar nicht anfangs das Uibel, was aus seiner Handlung folgt (§. 205.), und in sofern begehet er gar keinen dolum (§. 196. 182.). Allein, insofern er das Uibel, so aus seiner Handlung entspringt, hernach genehm hält, und billiget, so bald es von ihm erkannt wird (§. 205.), so übertritt er mit Wissen und Willen das sittliche Gesetz (§. 106. 108.). Folglich handelt er mit Vorsatz, boshaftig, (§. 195. und §. 201. dem.)

n. 2. Hieraus erhellet, daß dolus ex proposito und dolus ex re keine eigentliche Arten des doli sind, indem eine Art von der andern nicht gesagt werden kann, welches doch hier statt findet.

ad §. 207.

Eine *actio dolosa ex proposito* ist freyer, als eine *actio dolosa ex re*. Denn wer einen dolum ex proposito begehet, intendiret anfangs das Uibel, was aus seiner Handlung fliest; hingegen, wer einen dolum ex re begehet, hält nur das Uibel, so aus seiner Handlung fliest, nach geschehener Handlung, genehm, ohne dieses vorher intendiret zu haben (§. 205.). Jener hat sich also vorläufig aus der

Na-

Natur der Handlung (a priori) ihre böse Folgen vorgestellt, dieser aber bekommt nur eine Erkenntnis davon ex post facto (a posteriori) (§. 59.) Jener hat also eine deutlichere Erkenntnis von der Handlung, als dieser. Folglich ist die erste Handlung auch freyer, als die andere (§. 162. Zus. II.). Siehe die angeführte Beyspiele bey dem §. 205. Erl.

I. Zusatz.

Dolus ex proposito hat also einen grössern Grad der Sittlichkeit als dolus ex re (§. 162. Zus. II.

Anmerkung.

Der vorige Lehrsatz kann auch so bewiesen werden: Wenn einer dolum ex proposito begehet, stehet es so gar in seiner Gewalt, das Uibel zu verhüten, was aus seiner Handlung fliest (§. 205.) Dieses aber stehet nicht in seiner Gewalt, wenn er einen dolum ex re begehet, indem die Handlung, in diesem Falle, schon geschehen ist (§. 205.). Folglich heist es hier: aut, aut; Entweder muß das geschehene Uibel, so gut als möglich ist, weggeschaffet, oder die Handlung muß gebilliget werden. Hier findet kein dritter Fall statt. Folglich ist eine actio dolosa ex proposito zufälliger, als eine actio dolosa ex re. Folglich kommt der ersten ein grösserer Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als der andern zu, (§. 162. Zus. II).

ad §. 208.

n. 1. Eine Bosheit wird entweder mit einer Verstellung ausgeübet oder nicht. Im ersten Falle heist sie eine heimliche, und im andern, eine offenbare Bosheit (dolus clandestinus & manifestus.).

n. 2. Andere unterscheiden den dolum manifestum und clandestinum auf folgende Art: Wenn man seine Kräfte mit Uiberlegung, seiner Pflicht schnurstraks zuwider, brauchet, so nennen sie es einen dolum manifestum s. malitiam. Wenn man aber mit Uiberlegung den Gebrauch seiner Kräfte, so man anzuwenden verbunden ist, unterläst, so nennen sie es einen dolum clandestinum s. versutiam. Siehe Schierschmidt l. c. §. 57. 62. Allein, α) kann man eine heimliche Bosheit und auch eine offenbare, sowohl committendo als omittendo, ausüben. β) Verdienet der dolus clandestinus eben sowohl, als der dolus apertus, malitia genennt zu werden. Daher hat auch der Prof. Schierschmidt selbst l c. §. 288. Schol. zugegeben, daß die vorige Eintheilung nicht vollkommen accurat wäre.

ad §. 209.

Eine heimliche Bosheit ist freyer, als die offenbare Bosheit. Denn erstlich sind sie alle beide boshafte Handlungen (actiones dolosæ), und insofern freye Handlungen, die einander gleich sind (§. 197.). Zweytens aber steckt in der heimlichen

Bos-

Bosheit eine Verstellung, die nicht bey der offenbaren Bosheit anzutreffen ist (§. 208). Folglich kommt zu jener Bosheit eine neue Bestimmung des Willens und der Freyheit hinzu, die nicht bey dieser vorhanden ist. Folglich ist jene eine mehr zusammengesetzte freye Handlung, als diese (§. 174.), und also kommt jener ein größerer Grad der Freyheit, als dieser, zu (§. 175. Zus. I.). Siehe §. 52. Erl.

Zusatz.

n. 1. Eine heimliche Bosheit hat einen größern Grad der Sittlichkeit, als die offenbare Bosheit (§. 162. Zus. II.). Wir können es also nicht mit den Lehrern des Naturrechts halten, welche behaupten, daß eine offenbare Bosheit einen größern Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als eine heimliche Bosheit, habe. Jedoch ist hierbey zu merken, daß der Prof. Köhler und Schierschmidt, welche unter andern dieses behaupten, eine heimliche und offenbare Bosheit in einem andern Verstande, als wir, nehmen (§. 208. n. 2. Erl.).

n. 2. Aus unsern nächstvorangehenden Sätzen erhellet, warum heimtückische Leute so sehr verhaßt sind.

n. 3. Ehe wir diese Lehre von der culpa und dem dolo beschließen, wollen wir noch einige Sachen hinzu thun, die nicht von dem Verfaßer abgehandelt worden sind. 1) Die Eintheilung des doli in directum und indirectum, in simplicem & qualificatum. 2) Die schwere

Leh-

Lehre de culpa media, deren wir oben, im vorbeygehen, Erwehnung gethan haben.

n. 4. Wo ein dolus ist, da intendiret man das Uibel, was aus seiner Handlung folgt. (§. 195. 182.). Dieses geschiehet entweder direkte, oder indirekte. (§. 182.). Im ersten Falle findet dolus directus, und im andern, dolus indirectus statt. Beyspiele hiervon trift man §. 182. Erl. an. Wir haben diese Eintheilung mit dem Prof. Canz in seinen discipl. moral. omnib. und andern gemacht. Nimmt man aber den dolum directum in einem so engen Verstande, daß man durchgängig eine direkte Intention dazu erfodert, so siehet man leicht ein, daß der dolus indirectus einen Widerspruch in sich faßet. Allein, nicht allein die Natur des doli (§. 195, 182.) sondern auch der Redegebrauch läst es zu, den dolum in directum und indirectum einzutheilen. Man könnte uns den Einwurf machen, daß dolus ex re auch ein dolus sey, wenn man gleich nicht hier vorläufig das Uibel intendiret, was aus der Handlung fließt. (§. 205.). Allein, weil man doch, nach geschehener Handlung, das aus derselben entstehende Uibel will, so bald man es erkennet (§. 205.), so erhellet, daß derjenige, so einen dolum ex re begehrt, eine solche Gemüthsverfaßung habe, vermög welcher er eine solche Handlung, als ein Mittel will, wodurch ein böser Endzweck erhalten werden kann, und daß er hernach wirklich ein Uibel intendiret, insofern er nicht das Uibel wegschaffen will, so aus seiner Handlung

lung entstanden ist. (§. 182.). Der dolus directus hat einen größern Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als der *dolus indirectus* (§. 184.).

n 5. Was dolus simplex und qualificatus bedeutet, haben wir schon mit den Worten des Prof. Schierschmidts §. 197 Sch. Erl. bemerkt, und die Erklärungen davon, kommen völlig, mit seinen Erklärungen vom dolo clandestino und aperto, überein, die wir (§. 208 n. 2. Erl.) angeführet haben. Jedoch ist zu bemerken, daß er §. 288. Sch. seines Natur- und Völkerrechts eingesehen, daß der dolus simplex eben sowohl als der dolus qualificatus, nicht allein ein dolus apertus, sondern auch clandestinus, seyn kann. Ein *dolus qualificatus* hat einen größern Grad der Freyheit und Sittlichkeit, als der *dolus simplex*. Denn wo ein dolus qualificatus ist, da braucht man seine Kräfte mit Fleis und Ueberlegung, um die Gesetze zu übertreten. Wo aber ein dolus simplex ist, da unterläst man nur mit Ueberlegung den Gebrauch der Kräfte, welche erfodert werden, um den Gesetzen ein Gnüge zu thun. (§. 197 Sch. Erl.) Wer seine Kräfte mit Ueberlegung anwendet, um die Gesetze zu übertreten, der unterläst zugleich den pflichtmäßigen Gebrauch seiner Kräfte, aber nicht umgekehrt. Folglich faßet ein jeder dolus qualificatus den dolum simplicem in sich, aber nicht umgekehrt. Folglich ist der dolus qualificatus größer, als der dolus simplex und jenem kommt ein größerer Grad

der

der Freyheit und Sittlichkeit, als diesem, zu. (§. 175. Zus. I, II.) Man pflegt noch den dolum in dolum incidentem und caussam dantem einzutheilen. Von diesem aber werden wir am besten unten handeln, wenn wir die Lehre von den Verträgen und Contracten werden aus einander setzen.

n. 6. Wir wollen also jetzt nur noch von der culpa media handeln α) Das mitlere Versehen (culpa media) nennt man einen überwindlichen Mangel der Rechtmäßigkeit einer Handlung, welcher aus einer unrichtig angestellten Ausnahme, im Falle der Collision der Gesetze, entstehet z. E. Cajus ist krank und kann nicht ohne Lebensgefahr die Vorlesungen besuchen. Hier collidiren zween Gesetze. Das erste heist: besuche fleißig die Vorlesungen; das andere und wichtigste aber: Bleibe zu Hause und pflege deine Gesundheit. Cajus setzet dieses letztere bey Seite und gehet in die Vorlesungen. Hieraus wird man einsehen, daß die culpa media eben das sey, was der Verfaßer oben §. 181. versutia genennt hat. Sie wird auch sonst culpa versutiæ s. malitiæ (*), und von einigen culpa propositi genennt. (**).

β) Die

(*) Siehe Bachov ad §. 2. I. quib. mod. re contr. oblig. n. 3. Zazius in lib. 1. sing. resp. c. 2. n. 13. Vinnius ad §. 2. I. quib. mod. re contr. obl. n. II.

(**) Siehe des Hofr. Nettelbladts Systema elem. univ. jurispr. natur. p. 28. und des Prof. Riebovs comment. de culpa media §. 2.

β) Die *culpa media* kann aus Unwißenheit und Irthum begangen werden. Denn es ist möglich, daß einer eins, unter mehrern collidirenden Gesetzen, für das wichtigste hält, was doch diesen Namen nicht verdienet, und insofern das geringere einem wichtigern Gesetze vorziehet, und also, aus Unwissenheit oder Irthum eine unrichtige Ausnahme, im Falle der Collision, anstellet. Hieraus siehet man ein, a) in wie weit es wahr sey, was der Verfaßer §. 190. behauptet, daß die caussa versutiæ, oder culpæ mediæ, ein bloßes Versehen sey. b) Daß einige culpa media wirklich den Namen eines bloßen Versehens verdienet (§. 188.). c) Daß es höchst unbequem sey, die culpam mediam überhaupt mit dem Verfaßer eine versutiam oder Arglistigkeit zu nennen. Denn diese faßet, vermöge des Redegebrauchs, durchgängig eine Bosheit in sich. d) Ists höchst falsch, eine jede culpam mediam eine culpam propositi zu nennen, denn, insofern sie in einem bloßen Versehen bestehet, wird sie nicht mit Vorsatze begangen (§. 200. 188.). e) Daß eine jede culpa media ein Versehen überhaupt genennt werden kann, ist offenbar (§. 188.). f) Man kann nicht sagen, daß eine jede culpa mit Wißen geschiehet. So viel gebe ich zwar zu, daß derjenige, so eine culpam mediam begehet, weis, daß ein ander Gesetz seiner Handlung im Wege stehet, welches ihm verbietet, sie vorzunehmen, allein insofern begehet er keine sittliche böse Handlung. Gesetzt aber, er weis nicht anders, als daß das Gesetz, wo-

von

von er die Ausnahme macht, das geringste sey, und darin einen vermeidlichen Irthum heget, so begehet er ein Versehen, aber aus Unwissenheit und Irthum. γ) Die *culpa media* kann auch aus Bosheit begangen werden. Denn es ist möglich, daß einer weis, daß das Gesetz, wovon er die Ausnahme anstellet, das gröste und wichtigste sey, und nichts desto weniger, wider sein beßer Wissen, sich bestimmet, daßelbe zu übertreten. In sofern begehet er eine Bosheit. Weil nun die Bosheit (dolus) kein Versehen im engern Verstande ist (§. 188. Erl.), so erhellet, daß nicht eine jede culpa media eine culpa stricte sic dicta sey. Einige culpa media ist also ein dolus. Es irret also **Ludovici** (*), welcher behauptet, daß eine jede culpa versutiæ s. culpa media ein dolus sey. Es irren aber auch diejenigen, welche behaupten, (**) daß keine culpa media eine Art des doli sey. δ) Versutia (Arglistigkeit) ist derjenige Mangel der Rechtmäßigkeit der Handlungen, vermöge welcher man mit Wissen und Willen, unter dem Vorwande einer Collision der Gesetze, böses thut. Hieraus ist klar, a) eine jede Arglistigkeit ist eine Bosheit, b) einige culpa media ist eine Arglistigkeit (lit. γ). c) Diese Erklärung der versutiæ, die man größtentheils

(*) In distinct. 7. ad ff. Siehe auch Thesaur. jur. civ. curante Mollenbecio editam.

(**) Siehe Riebov l. c. §. V. VII.

theils beym Prof. Riebov l. c. findet, ist der Erklärung des Verfassers, so §. 181. vorkommt, vorzuziehen. ε) Culpa propositi erkläret Riebov durch einen solchen Mangel der Rechtmäßigkeit der Handlungen, vermöge dessen einer zwar nicht das Uebel, so aus seiner Handlung, mit der eine culpa media verknüpft ist, entstehet, anfangs intendiret, doch aber dasselbe ex post facto billiget, und genehm hält. Hieraus ist klar, daß eine jede culpa propositi einen dolum ex re in sich fasse (§. 205.).

ad §. 210.

Was überhaupt von einer Sache gilt; das kann auch von allen Arten derselben gesagt werden. Weil wir also die Größe der Sittlichkeit der Handlungen überhaupt bestimmt haben, so brauchen wir nicht weitläuftig, dieses auf die Ausübungs- und Unterlassungshandlungen anzuwenden; zumal, da wir dann und wann in dem vorhergehenden die Anwendung auf die Unterlassungshandlungen gemacht haben, bey denen die größte Schwierigkeit statt findet.

Fünftes Hauptstück
von der
Zurechnung.

ad §. 211.

n. 1. Eine freye Handlung, insofern sie unter den besondern Umständen betrachtet wird, unter welchen man sie vornimmt, heißt eine einzelne freye Handlung (factum). Also ist das noch kein factum, wenn es heißt: Titius hat einen erstochen; Werden aber alle Umstände erwogen, z. E. wie, wenn, wo, u. s. w. dieses geschehen ist, so haben wir ein factum.

n. 2. Die einzelne Umstände, unter welchen eine freye Handlung betrachtet werden kann, sind 1) die Beschaffenheit der Sache selbst, oder die Natur der Handlung mit ihren äußern Verhältnißen, betrachtet, und 2) der Wille oder das Willkühr des frey handelnden Wesens (§. 161.). Wer also ein factum ordentlich beurtheilen will, der muß auf diese beyden Stücke sorgfältig Achtung geben. 1) Muß er untersuchen, wie die Handlung beschaffen

sey, zu welcher Zeit, an welchem Orte, auf was Art, sie begangen sey, und 2) muß er entscheiden, ob die Handlung sich auf die Freyheit und den Willen des handelnden Wesens beziehet, worauf es, in der sittlichen Zurechnung hauptsächlich ankommt, und es ist offenbar, daß die Untersuchung des zweyten Stücks ungemein oft von einer hinlänglichen Einsicht in die äußere Umstände abhängt. Man bemerke hierbey den bekannten Vers der Alten:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis. cur, quomodo, quando.

welchen Schierschmidt deutlich aus einander setzt, wenn er §. 119. seines Naturrechts sagt, daß man, wenn man die Umstände wissen will, unter welchen eine einzelne Handlung begangen wird, auf folgende Stücke acht geben müße: 1) *Objectum singulare*, cui genus morale vel species ineſt, quorſum referas corpus delicti. 2) *Libere agentem.* 3) *Relationem agentis & objecti ſingularis* ad alias res vel perſonas. 4) *Motiva*, quæ aliquem ad agendum determinarunt. 5) *Media & res extra agentem poſitas*, quibus in agendo uſus fuit, & remedia, quibus removit impedimenta. 6) *Modum exſequendi* media removendique impedimenta in agendo obvia. 7) *Locum* 8) *Tempus.* Man thut wohl, wenn man hierbey Schierschmidts Naturrecht nachschlägt, indem er diese ganze Materie ungemein schön und ausführlich abgehandelt hat.

ad

ad §. 212.

n. 1. Die Erzehlung der Umstände, unter welchen eine einzelne freye existirende Handlung geschehen ist, heißt species facti. Wenn man den vorigen Absatz hiermit vergleichet, so siehet man leicht ein, was der zu thun habe, der eine speciem facti verfertigen will. Er muß nemlich 1) die Beschaffenheit der Handlung und äußere Verhältnisse derselben in ihr gehöriges Licht setzen. 2) Muß er zeigen, daß die Handlung sich auf den Willen oder die Freyheit des handelnden Wesens beziehet (§. 211.).

n. 2. Species facti ist eigentlich die bestimmte Art einer freyen Handlung, unter ihren besondern Umständen betrachtet, und daher halten verschiedene eine einzelne freye Handlung, und eine speciem facti, für völlig einerley. Diese sagen, man erzehlet die speciem facti, wenn man die einzelne Umstände anführet, unter welchen die species facti begangen worden. Der Verfasser aber kann sich nicht der Redensart bedienen, die speciem facti zu erzehlen, indem dieses so viel heißt, als eine Erzehlung erzehlen. Ich behaupte aber nicht, daß der Verfasser, in Absicht auf seinen Begriff, allen Redegebrauch verlassen habe, indem die mehreste Rechtsgelahrten das Wort so nehmen, wie es von ihm genommen worden.

Zusatz.

Wenn einer in Erzehlung der Umstände, unter welchen eine einzelne freye Handlung geschehen ist, irret, so begehet er einen errorem facti. Wer also eine unrichtige speciem facti verfertiget, begehet einen errorem facti. Wenn man zu erkennen gibt, daß einer errorem facti begangen, so stellt man exceptionem facti an.

ad §. 213.

n. 1. **Eine einzelne freye Handlung wird demjenigen zugerechnet, auf dessen Willen oder Nichtwillen die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit derselben referiret wird.** Der Verfasser erfodert also zur Zurechnung α) eine einzelne freye Handlung, β) diese kann so wohl eine Ausübungs als Unterlassungshandlung seyn. γ) Ist sie eine Ausübungshandlung, so muß sie sich auf den Willen des handelnden Wesens beziehen. Ist sie aber nur eine Unterlassungshandlung, so soll sie sich auf seinen Nichtwillen beziehen. Ich halte aber diese seine Erklärung für zu enge. Alle unsere freye Handlungen werden uns zugerechnet. Dieses wird der Verfasser selbst nicht leugnen. Aber nicht alle unsere freye Handlungen beziehen sich auf unsern Willen oder Nichtwillen; wenn man den Willen, so wie der Verfasser, nimmt. (§. 52. Erl.) Soll also die Erklärung des Verfassers ihre Richtigkeit haben, so muß der Wille und Nichtwille in einem weitern Verstande genommen werden, als

sie

sie der Verfasser §. 32, 35. genommen hat, und man muß dadurch das Willkühr eines Geistes überhaupt verstehen. Man muß also sagen, daß eine einzelne freye Handlung demjenigen zugerechnet wird, auf dessen Freyheit sie sich beziehet; denn das Willkühr eines Geistes ist die Freyheit überhaupt.

n. 2. Wenn man eine einzelne freye Handlung auf die Freyheit eines Wesens referiret, so erkläret man dasselbe für den Urheber der Handlung, und umgekehrt. (§. 90 Erl.) Folglich kann man sagen, daß man jemand eine Handlung zurechnet, wenn man ihn für den Urheber derselben erkläret.

n. 3. Man siehet, ohne mein Erinnern, ein, daß der Verfasser die sittliche Zurechnung erkläret, die man schlechthin eine Zurechnung zu nennen pflegt. Will man aber die Zurechnung überhaupt nehmen, so kann man auf folgende Art zu Werke gehen. Man rechnet jemand eine Handlung zu, wenn man ihn für die Ursache derselben erkläret

Diese ist

entweder eine freye (ein Urheber)	oder nicht.
die sittliche Zurechnung (imputatio moralis s. stricte & simpliciter sic dicta).	die physische Zurechnung (imputatio physica s. non moralis).

I. Zusatz.

In der sittlichen Zurechnung kommt es hauptsächlich darauf an, daß die Handlung sich auf den Willen oder das Willkühr eines Geistes beziehet. Folglich wird hier nicht so sehr gefragt, ob einer gehandelt habe, als ob er habe handeln wollen, oder ob er frey gehandelt habe. Auf diese Art muß man die Worte des Verfassers verstehen, wenn er sagt: **In der Zurechnung wird nicht gefragt, ob einer gehandelt, sondern ob er habe handeln wollen?**

II. Zusatz.

Es kann also niemand etwas zugerechnet werden, der nicht den Gebrauch der Freyheit in seiner Gewalt hat, (§. 52. Erl.) und nach vorhergegangener Ausübung des Verstandes und der Vernunft handeln kann. (§. 52, 29, 30.) Dieses wende man auf kleine Kinder, die noch nicht den Gebrauch des Verstandes haben, rasende und unsinnige Leute an, u. s. w.

III. Zusatz.

Ferner ist aus dem vorhergehenden klar, daß keine Handlung jemand zugerechnet werden kann, die sich nicht auf seine Freyheit beziehet. (§. 211, 213.) Folglich können α) absolut und physisch unmögliche Handlungen, β) schlechthin gezwungene und γ) blos natürliche Handlungen, als solche betrachtet, gar nicht zugerechnet werden. (§. 53, 163 55.)

IV. Zusatz.

Folglich können unsere vermischte Handlungen uns auch nicht anders zugerechnet werden, als insofern sie frey sind. (§. 55, 163.)

V. Zusatz.

Es ist ferner aus dem vorhergehenden einzusehen, daß ein unüberwindlicher Irthum uns gar nicht zur Sünde zugerechnet werden kann. (§. 117. Erl.) Aus welchen Gründen die Wahrheit der Rechtsregel erhellet: imputari non potest ei, per quem non stat, si non faciat, quod per eum erat faciendum. cap. imputari 41. R. I. in 6.

Anmerkung.

n. 1. Es fragt sich, in wie weit die Handlungen der Mondsüchtigen und die Träume denen handelnden Wesen zugerechnet werden können? Wir haben schon oben ausführlich und deutlich gestimmt, in wie weit die Träume und die Handlungen der Mondsüchtigen freye Handlungen sind, die eine Sittlichkeit haben. Hieraus wird man selbst im Stande seyn, zu bestimmen, in wie weit diese Handlungen zugerechnet werden können. Siehe §. 8. Zus. II. u. s. w.

n. 2. Weil wir oben klare Beyspiele von allen den Handlungen gegeben haben, von denen wir in den Zusätzen dieses Absatzes bewiesen, daß sie uns nicht zugerechnet werden können; so halten

ten wir es für überflüßig, hier weitläuftiger zu seyn.

ad §. 214.

Dasjenige, was da macht, daß eine Handlung zugerechnet werden kann, heist das **Fundament der Zurechnung** (imputativitas).

ad §. 215.

Das Fundament der Zurechnung (imputativitas) **bestehet in der Freyheit der Handlung.** Denn der Grund, warum eine Handlung jemand zugerechnet wird, bestehet darin, daß die Handlung sich auf seine Freyheit beziehet (§. 213. Erl.). Folglich ist die Freyheit der Handlung dasjenige, was da macht, daß sie zugerechnet werden kann, und also bestehet das Fundament der Zurechnung in der Freyheit der Handlung, oder darinn, daß die Handlung von der Freyheit abhängt.

ad §. 216.

n. 1. **Fremde einzelne freye Handlungen können demjenigen zugerechnet werden, der eine sittliche Ursache davon ist.** Denn eine Handlung kann demjenigen zugerechnet werden, auf dessen Freyheit sie sich beziehet (§. 213. Erl.). Nun aber beziehet sich eine einzelne freye Handlung auf die Freyheit desjenigen, so die sittliche Ursache davon ist (§. 178. Erl.). Folglich muß sie ihm auch zugerechnet werden können.

n. 2.

n. 2. Diesen Lehrsatz kann man allgemeiner machen, indem nicht bloß fremde einzelne freye Handlungen demjenigen, so die sittliche Ursache davon ist, sondern alle fremde Handlungen demjenigen zugerechnet werden können, auf dessen Freyheit sie sich beziehen. Z. E. Cajus hetzet seinen Hund an, den Sempronius anzufallen und zu beissen. Diese Handlung des Hundes ist zwar kein factum (§. 221.), und Cajus kann nicht, als die sittliche Ursache davon angesehen werden (§. 178.), aber nichts destoweniger beziehet sie sich auf seine Freyheit, und kann ihm also zugerechnet werden.

Anmerkung.

Nicht aus dem n. 1., wie der Verfaßer behauptet, sondern vielmehr aus dem n. 2. erhellet, unter welchen Umständen α) die Handlungen des Viehes β) der leblosen Dinge, γ.) der Kinder, δ) der Unsinnigen u. s. w. uns zugerechnet werden können. Nehmlich insofern wir entweder committendo, oder NB. omittendo, auf eine freye Art zu diesen Handlungen etwas beygetragen haben, können sie uns von Rechtswegen zugerechnet werden.

ad §. 217.

Das Fundament der Zurechnung der Handlungen ist ihre Sittlichkeit. Denn das Fundament der Zurechnung der Handlungen ist ihre Freyheit (§. 215.), und diese macht eben ihre Sittlichkeit aus. (§. 65. 70. Erl.). Folglich bestehet auch die imputativitas einer Handlung in ihrer Sittlichkeit.

I. Zu-

I. Zusatz.

In der Sittlichkeit der Handlungen gibt es Grade (Hauptst. IV.), und die Größe der Sittlichkeit macht die Größe der Zurechnug aus. Folglich, wer die Größe der Zurechnung bestimmen will, der muß erst die Größe der Sittlichkeit einer Handlung wissen, wovon jene abhängt.

Anmerkung.

Daher spricht Gundling l. N. & G. Cap. IV. §. 14. p. 50. In Absicht auf die Zurechnung kommen zwo Fragen vor, 1) ob einer hat die Handlung vornehmen wollen, oder ob sie sich auf seinen freyen Willen beziehet, (Siehe §. 213. Zus. I.)? 2) Wie groß der Wille des handelnden Wesens, oder wie groß der Grad der Freyheit und Sittlichkeit gewesen?

II. Zusatz.

Weil die Größe der Zurechnung von der Größe der Sittlichkeit der Handlung abhängt (Zus. I.) so sind wir nun, durch Hilfe des IVten Hauptstücks, im Stande, die Größe der Zurechnung in einem jeden Falle zu bestimmen. Wir wollen deswegen diese ganze Lehre kurz in folgenden Sätzen vortragen:

I. Je freyer eine Ausübungs- oder Unterlassungshandlung ist, desto mehr wird sie ihrem Urheber zugerechnet. (§. 162.).

II Eine freywillige Handlung wird mehr, als eine vermischte und im etwas gezwungene Handlung zugerechnet. Folglich wird der

Ab-

Abfall von Christo denenjenigen, welche ihn freywillig verläugnet haben, stärker, als denenjenigen zugerechnet, welche durch eine äußere Gewalt und viele Martern sich dazu haben bewegen lassen. Wenn wir aber gleich behaupten, daß eine freywillige Handlung mehr, als eine vermischte und zum Theil gezwungene Handlung, zugerechnet werde, so leugnen wir deswegen nicht, daß eine jede zum Theil gezwungene Handlung einer Zurechnung fähig sey. **Pufendorf** und seine Anhänger gehen deswegen zu weit, wenn sie die, aus einer grossen Furcht, begangenen Sünden für keine Sünden halten. Wenn ich zu dem Cajus sagte: Schlage den Titius todt, oder ich ersteche dich, so wäre Cajus, wie **Pufendorf** sagt, in Absicht auf den von ihn begangenen Mord, als eine bloße Art in meiner Hand anzusehen. Allein, wenn er gleich als ein Instrument betrachtet werden kann, so ist er doch kein todtes, sondern ein lebendiges Instrument, so allerdings dabey selbst frey handelt. Daher sagt **Gundling** ausdrücklich, ein solcher handelte allerdings sittlich, wenn gleich nur wenig Sittlichkeit seiner Handlung zukommt. Er führet dabey einen besondern Fall an, daß ein Herr seinem Knechte befohlen, einen gewissen Menschen zu ermorden, welches auch der Knecht that. Er erzehlet, daß der Schöppenstuhl allen beyden Strafe zuerkannte, nur mit dem Unterschiede, daß der Herr mit dem Schwerdte gerichtet, der Knecht aber mit einer ausserordentlichen Strafe, nemlich dem Staubbesen, belegt werden sollte.

III. Die innerlich honete Handlungen werden mehr, als die äußerlich honete Handlungen, zugerechnet (§. 166.). Hierbey kann man zweyerley bemerken. α) Es ist hier die Rede von dem foro I. N., in seinem ganzen Umfange genommen. In foro externo aber werden nur die äußerlich honete Handlungen zugerechnet. β) Es fragt sich, ob die äußerlich honete Handlungen im foro civili posit. zugerechnet werden? Insofern die Zurechnung hier ordentlicher weise nur auf Strafen gehet, so siehet man leicht ein, daß die äußerliche honete Handlungen in foro civili nichts anders, als zur Befreyung von der Strafe zugerechnet werden. γ) Die äußerlich nicht honete Handlungen werden mehr, als die innerlich nicht honeten Handlungen zugerechnet (§. 166. Zus. I. Erl.). Der Verfaßer behauptet das Gegentheil, aber darin irret er, (§. 166. Zus. I. Erl.). δ) In dem foro externo werden nur die äußerlich nicht honete Handlungen zugerechnet.

IV. Je mehrere Bewegungsgründe einer aus der Natur der Handlung hergenommen, desto mehr wird ihm die Handlung zugerechnet (§. 169. und Zus. 1. Erl.).

V. Je mehrere Folgen aus einer freyen Handlung entstehen, desto mehr wird sie ihrem Urheber zugerechnet. Siehe §. 169. Zus. II. Erläut.

VI. Eine freye zusammengesetzte Handlung wird, als eine einfache Handlung, zugerech-

rechnet (§. 175.), und je mehr sie zusammengesetzt ist, desto stärker wird sie zugerechnet (§. 175. Zus. I. II.). Siehe §. 175. Erl.

VII. Je leichter einer hat eine Handlung vornehmen können, desto weniger wird die Ausübungshandlung zugerechnet, und je leichter es ist, eine Handlung zu unterlassen, desto weniger wird die Unterlassungshandlung zugerechnet. Je schwerer aber eine Ausübungs- oder Unterlaßungshandlung ist, desto stärker wird sie zugerechnet (§. 175. Zus. III. Erl.).

VIII. Je mehrere äußerliche Bewegungsgründe man zum Handeln hat, oder je mehr man von den äußern Umständen zum Handeln bestimmt wird, desto weniger wird die Handlung zugerechnet. (§. 175. Zus. IV. Erl.).

IX. Wenn man stark zum Gegentheil einer Handlung gereizet wird, so wird die Handlung einem stärker zugerechnet, als wenn man keine Gründe zum Gegentheil entdecket (§. 175. Zus. IV. Erl.

X. Eine Handlung, die mit Uiberlegung geschiehet, wird mehr, als eine unüberlegte Handlung zugerechnet (§. 177. Zus. Erl.).

XI. Eine freye Handlung, wozu man von niemand bestimmt worden, wird mehr, als eine solche, wozu man von einem andern be-

stimmt worden ist, uns zugerechnet (§. 179. Zus.). Der Verfasser druckt diesen Satz so aus: Eine unmittelbare Handlung wird mehr, als eine mittelbare, zugerechnet. Aber siehe §. 179. Erläut.

XII. **Eine freye Handlung wird ihrer sittlichen Ursache mehr, als ihrer *caussae instrumentali*, zugerechnet werden. (§. 179. Zus. II.).** Hierbey kann man merken: α) In der ersten Ausgabe hies es: eine Handlung wird öfters ihrer Ursache mehr, als ihrer caussæ instrumentali, zugerechnet. Das Wort, sæpe, wurde damals einem gewißen Gelehrten, vielleicht dem Prof. Lehman, zu Gefallen, der den Satz des Verfaßers nicht für allgemein wahr hielte, in die erste Ausgabe eingeruckt. In der zwoten aber und dritten Ausgabe hat der Verfaßer das Wort ofte weggelassen, und zwar mit hinreichendem Grunde, indem man ganz allgemein sagen kann, daß eine freye Handlung ihrer sittlichen Ursache mehr, als einem, so sich nur als ein Werkzeug dazu hat brauchen lassen. (§. 179. Zus. II.), zugerechnet wird. β) Man muß aber wohl untersuchen, in wie weit einer von einer Handlung eine sittliche Ursache sey? Cajus trägt z. E. dem Sempronius auf, dem Mävius ein paar Ohrfeigen zu geben. Sempronius aber stößt diesen über den Haufen. Von dieser ganzen Handlung ist Cajus keine sittliche Ursache, und in sofern kann der Todschlag ihm nicht zugerechnet werden. Man muß deswegen die Regel wohl bemerken: **Wenn jemand eine sittliche Ursache von der ganzen Handlung eines**

nes andern ist, so wird diese ganze Handlung ihm mehr, als ihrer caussæ instrumentali, zugerechnet. Ist aber einer nur eine sittliche Ursache von einem Theile der Handlung eines andern, so wird nur dieser Theil der Handlung ihm mehr, als der caussæ instrumentali, zugerechnet (§. 179. Zus. II. Sch.). Siehe *Thomasii* institut. jurispr. div. L. II. Cap. IV. §. 46. Man lese von dieser Materie überhaupt die schöne Abhandlung des Herrn von Cramers vom bösen Rathe; und man thut wohl, wenn man des Klaproths Einwürfe wider Cramern sich zugleich bekannt macht.

XIII. **Eine Handlung, die man in einer Collision vornimmt, wird weniger, als eine Handlung, die man außer aller Collision ausübet, zugerechnet** (§. 180. Zus.). Man reflectire hierbey α) über den Pilatus, der aus Furcht, in die Ungnade des Kaiser Tiberius zu fallen, Christum zum Tode verurtheilete. (Joh. 19. v. 12. 16.). β) Uiber den Nicodemus, der aus menschlicher Furcht in der Nacht zu Christo gehet (Joh. 19. v. 39.). γ) Uiber die Historie, so Engelbertus Kämpferus in seiner Histoire du Iapan L. IV. p. 62. 63. von den Holländern in Japon erzehlet, welche aus Furcht, ihres Handels verlustig zu werden, die christliche Religion auf alle Art zu verbergen suchten. Unter andern gehöret hieher die Historie, so er Lib. IV. p. 82 von dem Holländer, Michael Sandwort erzehlet. Dieser, als er mit einem seiner Landsleute Schifbruch gelitten, und sich zu Nagasaki niederlas-

sen wollte, wurde von einem Japoneser befragt, ob er und sein Landsmann Christen wären? Worauf er antwortete: Was? Christen? Wir sind christliche Holländer. Diese Historie wird sonst auf die Art erzehlet, daß die Holländer auf die vorige Frage geantwortet haben sollen: Wir sind Holländer. Allein der Engelb. Kämpfer hält diese Erzehlung für unrichtig. Siehe Riebovs comment. de culpa media §. 29. 34. wo man noch mehrere Beyspiele findet.

XIV. **Eine jede Intention wird zugerechnet. Aber α) eine directe wird mehr, als eine indirecte, und β) eine Hauptintention mehr, als die Nebenintention, zugerechnet (§. 184. Zus. Erl.)**

XV. **Handlungen eines blosen Versehens werden nach dem Grade des Versehens, aber nicht so sehr, als freye Handlungen, die in keinem blosen Versehen bestehen, zugerechnet (§. 191. Zus. §. 192. Zus.).** Siehe Hertens diss. de matrimonio putativo, worinn er den Fall setzet, daß einer bey seiner Mutter geschlafen, indem er eine Hure vor sich zu haben vermeinte, und behauptet, daß diese Handlung als eine actio culposa-dolosa zu bestrafen wäre. Folglich wäre sie mehr, als eine Hurerey, weniger aber, als eine Blutschande, zu bestrafen.

XVI. **Eine boshafte Handlung (actio dolosa) wird mehr, als eine blose Handlung des Versehens, zugerechnet (§. 197.).**

XVII.

XVII. *Dolus ex proposito* wird stärker, als *dolus ex re*, zugerechnet (§. 207. Zus.).

XVIII. Eine heimliche Bosheit wird mehr, als eine offenbare, zugerechnet (§. 209. Zus.).

XIX. Eine qualificirte Bosheit (dolus qualificatus) wird stärker, als eine einfache Bosheit (dolus simplex), zugerechnet (§. 209. Zus. Erl.).

XX. Eine directe Bosheit (dolus directus) wird mehr, als eine indirecte Bosheit (dolus indirectus) zugerechnet (§. 209. Zus. Erl.

ad §. 218.

n. 1. Wenn einer ein Urheber einer einzeln freyen Handlung ist, so müssen ihm auch diejenigen Dinge, welche mit derselben verknüpfet sind, beygeleget werden (§. 30.). Alle Folgen einer solchen Handlung sind mit derselben verknüpft. Wenn also einer ein Urheber einer Handlung ist, so müßen ihm auch die Folgen derselben beygelegt werden. Alle Folgen einer freyen und sittlichen Handlung werden Verdienste genennt. (§. 120.). Folglich, wenn einer ein Urheber einer einzelnen freyen Handlung ist, und diese ihm insofern zugerechnet wird, so müßen ihm auch die Verdienste derselben zugerechnet werden. Daher nennt man auch das Urtheil, von dem Verdienste einer einzelnen freyen Handlung, eine Zurechnung.

n. 2. Diese Zurechnung nennt man eine Zurechnung Rechtens (imputatio juris), und unterscheidet sie von der Zurechnung der einzelnen freyen Handlung (imputatio facti), wie wir oben §. 213. erkläret haben. Der Redegebrauch lehret, daß man diese beyde Dinge, auch in gemeinen Leben von einander unterscheidet. Z. E. Wenn Cajus den sanftmüthigen Sempronius beleidiget, und dieser ihn für den Urheber der Beleidigung erkläret, und ihm insofern dieselbe zurechnet (imputatio facti), so heists doch mannigmal: Gott vergebe ihm diese Sünde! Ich will sie ihm nicht zurechnen oder imputiren. Hier ist von der imputatione juris die Rede. Wenn man aber erfähret, daß Cajus von seinem Bruder dazu gezwungen worden, einem andern zu schaden, so spricht man: Ich rechne es dir nicht so sehr, als deinem Bruder, zu, und hier ist hauptsächlich von der imputatione facti die Rede.

I. Zusatz.

Wenn ich jemand die Folgen (merita) einer einzelnen freyen Handlung beylegen will, so muß er ein Urheber der Handlung seyn. Folglich kann die imputatio juris ohne die imputatio facti nicht bestehen. Diese muß jener beständig vorangehen.

II. Zusatz.

Wer einem Urheber falsche Verdienste, oder solche Folgen, die nicht aus seiner Handlung fließen, beylegt, der begehet einen Irrthum Rechtens (erro-

rorem juris). Z. E. Cajus hat den Staubbesen verdienet, und man erkennet ihm den Galgen zu. Die Anzeigung dieses Irrthums heist eine Ausnahme Rechtens (exceptio juris).

Anmerkung.

n. 1. Eine jede imputatio juris faßet die imputationem facti in sich. Daher können diese beyde Dinge nicht als Logische Arten der Zurechnung angesehen werden, und es ist keine Logische Eintheilung zu nennen, wenn man die imputationem in imputationem facti und juris eintheilet. Es ist vielmehr eine distributio aequivoci in sua aequivocata. Das Wort, imputatio, ist zweydeutig, und wir führen nur ihre verschiedene Bedeutungen an, wenn wir sie in imputationem facti und juris eintheilen. Wie erbärmlich philosophiren also diejenige, welche mit dem Prof. Müller (*) wider diese Zerlegung der Zurechnung in ihre verschiedene Bedeutungen, als wider eine Logische Eintheilung, zu Felde ziehen. Siehe meine meditationes de imputatione peccati adamitici ex scientia media §. III. lit. l. n. 3 p. VIII.

n. 2. Man siehet leicht ein, daß die Handlung des Klägers eine imputatio facti, und daß die Handlung des Richters, wodurch er dem schuldigen seine gebührende Strafe zuerkennet, eine imputatio juris sey. Beyläufig kann man bemerken, daß die imputatio facti eine imputatio meta-

 phy-

(*) in seinem I. N. Eth. §. 299. Sch. 3.

physica s. possibilis, und die imputatio juris eine imputatio moralis und actualis genennt werde (*).

ad §. 219.

Die völlige Zurechnung (plena imputatio) findet statt, wenn man jemand eine einzelne freye Handlung und ihre (gute oder böse) Folgen (merita) beylegt. Folglich faßet die völlige Zurechnung sowohl die imputationem facti, als juris, in sich (§. 218.).

ad §. 220.

n. 1. **Die Zurechnung der Handlung** (imputatio facti) **bestehet in einem Vernunftschluße.** Denn, wo eine Zurechnung der Handlung statt findet, da urtheilet man, daß jemand ein Urheber der Handlung sey (§. 218. 213.). Dieses Urtheil ist entweder ein anschauendes, oder bestehet in einem Vernunftschluße (aut est intuitivum aut discursivum). Das erste findet nicht statt, indem man nicht unmittelbar erfähret, daß einer der Urheber einer einzelnen freyen Handlung sey, sondern dieses aus den besondern Umständen, worunter die Handlung geschehen ist, schließen muß (§. 212. 213.) Folglich muß das letzte statt finden, und die Zurech-

---

(*) Siehe Pufendorf in I. N. & G. Lib. I. Cap. IX. Carpov. in seiner Abhandlung de imputatione cap. 1. §. 21.

rechnung der Handlung bestehet in einem Vernunftsschluße (§. 121. Log. Pr.).

n. 2. Die Zurechnung Rechtens bestehet darinn, daß man jemand die Folgen beylegt, so aus seiner freyen Handlung fließen (§. 218.). Weil man nun nicht aus der unmittelbaren Erfahrung einsiehet, was für Folgen aus seiner Handlung entstehen, und wie groß diese Folgen sind, so erhellet, daß dieses Urtheil auch nicht ein anschauendes sey, sondern vielmehr in einem Vernunftschluße bestehe.

n. 3. Folglich bestehet eine jede Zurechnung in einem Vernunftschluße.

I. Anmerkung.

Der Vernunftschluß, wodurch die imputatio facti erkläret werden kann, ist folgender:

Ein jeder, auf dessen Freyheit sich ein *factum* (commissum vel omissum) beziehet, ist ein Urheber deßelben (§. 213.).

Nun aber ist dieses bestimmte *factum* so beschaffen, daß es sich auf die Freyheit beziehet; (dieses muß aus besondern Umständen geschlossen werden).

Folglich ist Titius der Urheber desselben.

II. Anmerkung.

In der imputatione juris steckt folgender Vernunftschluß:

Aus einem jeden facto, so diese bestimmte Natur und Beschaffenheit hat, fliest diese bestimmte Folge.

Nun aber hat dieses factum diese bestimmte Natur und Beschaffenheit.

Folglich fliest auch aus demselben diese bestimmte Folge.

Z. E. Wer da stiehlet, der soll aufgeknüpft werden.
Nun aber stiehlet Titius;
Folglich soll er aufgeknüpft werden.

III. Anmerkung.

Der Schluß also, so die völlige Zurechnung darstellet, kann so gemacht werden:

Wer ein Urheber eines bestimmten facti ist, dem muß das Verdienst oder die Folge desselben beygelegt werden.

Nun aber ist Titius ein Urheber dieses facti:

Folglich muß auch dieses Verdienst ihm zum Theile werden.

Hierbey wollen wir noch einige Anmerkungen machen. α) Weil die imputatatio juris die imputationem facti voraussetzt, und in sich schliest

(s.

(§. 218 Zus. I.), so siehet man leicht den Grund ein, warum der Vernunftschluß, wodurch die imputatio juris erkläret wird, zugleich die imputationem facti darstelle (Anmerk. II.). Nehmlich der Untersatz stellt die imputationem facti, und der Schlußsatz die imputationem juris dar. β) Der Verfaßer hätte also nicht nöthig gehabt, in Absicht auf die imputationem plenam, einem andern Vernunftschluß zu machen, so von dem Vernünftschluße, welcher die imputationem juris erkläret, wirklich verschieden seyn solte. γ) Der Verfaßer hat gerne den Vernunftschluß, so die imputationem juris erklärt, von dem Vernunftschluße unterscheiden wollen, wodurch die imputatio plena erkläret wird, daher hat er ihn eben auf die Art gemacht, daß er nicht die imputationem juris vollkommen accurat darstellet, indem der Schlußsatz nicht ordentlich bestimmt, daß die Folge oder das Verdienst einer freyen und sittlichen Handlung einem handelnden Wesen beygelegt wird. Wenn man aber auf das Beyspiel von dem Diebstale, so ich Anmerk. II. dem Schluße des Verfassers beygefügt habe, Achtung gibt, wird man einsehen, wie der Vernunftschluß, so die imputationem juris erkläret, beschaffen seyn muß, und man wird zugleich begreifen, daß dieser Vernunftschluß mit dem Vernunftschluße übereinkomme, welcher Anm. III. die imputationem plenam erkläret. Siehe Carpovs Tr. de imputatione Cap. 1.

ad §. 221.

n. 1. Die Zurechnung ist ein Vernunftschluß (§. 220). Ein Vernunftschluß ist entweder gewis oder ungewis, und dieser ist entweder wahrscheinlich

oder

oder unwahrscheinlich, oder aber zweifelhaft. Daher ist auch die Zurechnung entweder eine gewiße oder eine ungewiße, und diese ist entweder eine wahrscheinliche oder unwahrscheinliche, oder aber eine zweifelhafte Zurechnung.

n. 2. Die Zurechnung ist ein Vernunftschluß (§. 220.). Dieser ist entweder wahr oder falsch. Daher ist die Zurechnung auch entweder eine wahre oder eine falsche und irrige (imputatio est vel recta vel erronea s. spuria). Sowohl eine wahre, als auch eine falsche Zurechnung kann, in Absicht auf uns, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und auch zweifelhaft seyn. Aber nur die wahre Zurechnung kann unumstößlich gewis seyn. Der Verfaßer hält eine ungewiße und zweifelhafte Zurechnung für einerley, und es gibt viele Gelehrte, die darin mit ihm übereinkommen. Will man aber mit den accuratern Vernunftlehrern sprechen, so muß man die ungewiße Zurechnung, als das Geschlecht, und die zweifelhafte, als eine Art davon, ansehen, denn auch die wahrscheinliche und unwahrscheinliche Zurechnung, als solche, sind ungewis.

n. 3. Wenn man von der Wahrheit und Falschheit, von der Gewisheit und Ungewisheit der Zurechnung urtheilen will, so muß man sowohl auf die Form, als auf die Materie, des syllogismi imputatorii, Achtung geben. Hat die Form ihre Richtigkeit, und die Vordersätze sind unumstößlich gewis, so ist auch die Zu-

rech-

rechnung gewis. Wenn aber gleich die Form oder Art zu schließen richtig wäre, so ist doch die Zurechnung ungewis, wenn die Vordersätze ungewis sind.

I. Zusatz.

Hieraus ist klar, spricht der Verfaßer, daß die imputatio juris gewis sey. a) Wenn das factum wahr ist, b) Wenn das Verdienst, so einem beygelegt wird, wirklich mit seiner Handlung verknüpft ist, und c) der Schluß eine richtige Form habe. Z. E. Wer über 2. Rthlr. gestohlen hat, soll aufgeknüpfet werden. Dieses soll die Clausul des Gesetzes seyn. Nun aber hat Cajus mehr als 2. Rthr. gestohlen. Dieses ist wahr, kann aber nicht bewiesen werden. Folglich soll Cajus aufgeknüpfet werden. Der Obersatz ist wahr und auch gewiß (per hypoth.), und also ist das Verdienst wirklich mit der Handlung des Cajus verknüpft, so ihm beygeleget wird. Der Untersatz ist auch wahr (per hypoth.), und also ist auch das factum wahr, so ihm beygelegt wird. Die Form ist auch richtig, und insofern ist die Zurechnung wahr. Kann ich aber mit dem Verfaßer sagen, daß diese Zurechnung gewis sey? Keineswegs. Solte dieses an dem seyn, so müßte nicht blos das factum oder der Untersatz in dem syllog. imputat. wahr seyn, sondern auch bewiesen werden, oder gewis seyn.

II. Zusatz.

Die Gewißheit der imputationis facti kann aus der ersten Anmerk. des §. 220. ebenfalls leicht herge-

leitet werden. Nehmlich die imputatio facti ist gewis, a) wenn der Obersatz gewis ist, und aus dem Begriffe eines Urhebers deutlich erhellet. b) Wenn der Untersatz gewis ist, oder die bestimmte Handlung sich erweislich auf die Freyheit desjenigen beziehet, dem die Handlung beygelegt wird; und endlich c) kein Fehler in der Form des Schlußes oder in der Folge der Gedanken begangen wird. Von der imputatione plena und ihrer Gewisheit brauchen wir nichts insonderheit zu sagen, da sie von der Gewisheit der imputationis facti und juris zugleich abhängt (§. 219.).

ad §. 222.

n. 1. Derjenige, so die imputationem juris anstellet, wird ein **Richter** überhaupt (judex, genennt.

Dieser stellt die Zurechnung an

entweder mit einer obrigkeitlichen Gewalt (cum imperio)	oder sine imperio.
ein Richter im engern Verstande.	ein freywilliger Richter (judex voluntarius).
ein nothwendiger Richter (judex necessarius).	ein Schiedsmann (arbiter). Sein Ausspruch heist laudum, und seine Erwehlung compromissum.

n. 2. **Wer von den Verdiensten urtheilet, die einem Urheber eines *facti* beygelegt werden sollen, ist ein Richter.** Denn wer von den Verdiensten oder Folgen einer freyen Handlung, die ihrem Urheber zum Theile werden sollen, urtheilet, der stellet die imputationem ju-

juris an (§. 218.) und wer dieses thut, ist ein Richter (n. 1.)

n. 3. Derjenige, von dem die imputatio facti angestellet wird, heißt der Kläger (actor.).

n. 4. Hieraus ist klar, daß der *actor* zu rekennen gibt, wem das *factum* zugehöret, oder von wem es begangen sey (§. 218.)

n. 5. Hierbey ist zu merken: α) Die Erklärung des Verfaßers scheinet zweene Fehler zu haben. a) Scheinet sie zu enge zu seyn, indem sie nicht auf einem Richter, in einem jeden Zustande betrachtet, paßet. Der Richter wird auch alsdann ein Richter genennt, wenn er nicht wirklich die imputationem juris anstellet, so lange sein Amt nur dahin gehet, und er ein Recht dazu hat, die imputationem juris anzustellen. b) In einer andern Absicht scheinet diese Erklärung zu weit zu seyn, indem, meiner Einsicht nach, nicht ein jeder, so die imputationem juris anstellet, ein Richter genennt werden kann. Man nehme einmal an, daß Cajus sein Haab und Gut verschwendet habe. Gesetzt, daß tausend Leute, die nichts über ihn zu befehlen haben, die er auch durch seine Verschwendung im geringsten nicht beleidiget hat, ihm den Armuth und die böse Folgen, so mit seiner Verschwendung verknüpft sind, verkündigen. Alle diese Leute stellen, in Absicht auf den Cajus, die imputationem juris an. Allein, mich dünkt, daß er mit Grunde ihnen sagen kann: Wer hat euch zu Rich-

Richter über mich gesetzt? Warum? Weil sie nicht die Befugniß haben, ihm die böse Folgen seiner freyen Handlung beyzulegen. Ein Richter ist also, meiner Einsicht nach, ein solcher, der die Befugniß oder das Recht hat, die imputationem juris anzustellen. β) Meiner Einsicht nach, kann nicht ein jeder, so die imputationem facti anstellt, ein Actor genennt werden. Gesetzt, daß der Cajus eine sittlich gute und tugendhafte Handlung vorgenommen, für deren Urheber er von Sempronius erkläret wird. Nun stellt Sempronius auch die imputationem facti an (§. 218.). Kann er aber wohl in dieser Absicht ein actor genennt werden? Keinesweges. Daher glaube ich, daß ein actor eine solche Person sey, welche die imputationem facti *illiciti* anstellet.

ad §. 223.

n. 1. **Ein Richter muß eine deutliche Erkenntniß von dem *facto* haben.** Denn ein Richter muß von den Verdiensten eines facti urtheilen, die dem Urheber desselben zugeeignet werden sollen (§. 222.). Folglich muß er von den Verdiesten eines facti eine deutliche Erkenntniß haben. Diese Verdienste sind also Folgen und Wirkungen von dem facto, und das factum ist also eine Ursache davon anzusehen. Weil nun niemand eine recht deutliche Erkenntniß von einer Wirkung hat, der sich nicht ihre Ursache deutlich vorstellet, so erhellet, daß ein Richter eben deswegen, weil er die Verdienste eines facti deutlich einsehen muß,

auch

auch verbunden sey, sich das factum selbst deutlich vorzustellen.

n. 2. **Der Richter muß ebenfalls eine deutliche Erkenntniß von dem Gesetze haben.** Denn er muß von den Verdiensten einer einzelnen freyen Handlung, so ihrem Urheber beygemessen werden sollen, urtheilen (§. 222.). Diese Verdienste aber sind die Folgen einer sittlichen Handlung, die ihr, um ihrer Sittlichkeit willen, zukommen (§. 65. 120.). Folglich muß ein Richter von der Sittlichkeit der zuzurechnenden Handlung eine deutliche Erkenntniß haben. Die Sittlichkeit einer Handlung muß aus dem Gesetze erkannt werden (§. 107.). Folglich muß ein Richter eine deutliche Erkenntniß von dem Gesetze haben.

n. 3. Man könnte den Einwurf wider diesen letzten Beweis des Verfaßers machen, daß ein Satz darinn ohne Beweis angenommen wird, indem es heist: **Die Sittlichkeit muß nothwendig aus dem Gesetze erkannt werden.** Der Verfaer beweiset diesen Satz aus dem §. 107., darin er dargethan hat, daß die Sittlichkeit aus dem Gesetze erkannt werden kann. Er schliest also hier auf folgende Art:

Wenn die Sittlichkeit aus dem Gesetze erkannt werden kann, so folgt, daß sie nothwendig aus dem Gesetze erkannt werden muß.

Nun ist das erste; Folglich auch das lezte wahr.

Den Untersatz muß man ihm, vermöge des von ihm angezogenen §. 107., zugeben. Wie hält es aber mit der Folge des Obersatzes? Diese siehet gefährlich aus. Es scheinet, als wenn er auf die Art schliest, daß weil die Sittlichkeit sowohl aus dem Gesetze, als aus andern Gründen erkannt werden kann, sie nothwendig aus dem Gesetze erkannt werden müße, und es ist nicht zu leugnen, daß seine Art zu schließen falsch sey. Allein, man kann nichts destoweniger mit leichter Mühe seinen Beweis verbeßern. Denn, ein Richter urtheilet von der Sittlichkeit einer Handlung, und muß davon eine sehr deutliche Erkenntniß haben, wofern er immer richtig davon urtheilen will. §. 222. 223. n. 1. dem.). Die Sittlichkeit macht die Verbindlichkeit, und diese das Gesetz aus. Wer also von der Sittlichkeit eine sehr deutliche Erkenntniß haben will, der muß sich auch das Gesetz deutlich vorstellen. Folglich muß der Richter von dem Gesetze eine deutliche Erkenntniß haben.

I. Zusatz.

Weil der Richter eine deutliche Erkenntniß von dem facto haben soll (n. 1.), so erhellet, daß er die Wahrheit der speciei facti erkennen muß (§. 212). In der specie facti müßen die Umstände, unter welchen eine freye Handlung geschehen ist, erzehlet werden (§. 212.). Folglich muß der Richter sorgfältig alle Umstände in Erwägung ziehen, und dieselbe sowohl miteinander, als mit der unter ihnen geschehenen Handlung, vergleichen.

II.

II. Zusatz.

Und weil der Richter eine deutliche Erkenntniß von dem Gesetze haben soll (n. 2. 3. Erl.), so erhellet, daß er sich eine Fertigkeit, die Gesetze zu erklären (§. 102.) und auszulegen (§. 113.), und eine Erkenntniß von dem Grunde und der Gelegenheit der Gesetze erwerben müße (§. 116.). Insofern es einem Richter hieran fehlet, ist er ein Legulejus, und denn ist er auch nicht im Stande, die Gesetze gehörig auf die Handlungen anzuwenden, und folglich ist er zugleich ein Rabulist (§. 49. pr.).

ad §. 224.

Ein Richter muß dahin sehen, daß die *species facti* tüchtig bewiesen wird. Denn ein Richter muß von dem facto eine sehr deutliche Erkenntniß haben, damit er desto beßer im Stande sey, von deßen Verdiensten mit Gewisheit zu urtheilen (§. 223. dem.). Dieses aber gehet nicht an, wofern das factum nicht wahr ist, und gehörig bewiesen wird (§. 221. Zus. I.). Die Wahrheit des facti hängt von der Wahrheit der angeführten Umstände ab (§. 211.), deren Erzehlung die species facti genennt wird (§. 212.). Folglich muß der Richter dahin sehen, daß die species facti gehörig bewiesen wird.

I. Zusatz.

Die imputatio juris kann nicht wahr und gewis seyn, wofern nicht die imputatio facti wahr und gewis ist (§. 218.). Dieser Satz erhellet auch

aus dem §. 221. Zus. I. Es ist hieraus ferner klar, daß, wofern nicht die species facti gehörig bewiesen worden ist, die imputatio juris ungewis sey.

II. Zusatz.

So lange eine exceptio facti mit Grunde angestellt werden kann, ist die species facti nicht tüchtig bewiesen worden, (§. 212.). Weil nun die imputatio juris nicht gewis ist, wofern nicht die species facti tüchtig bewiesen wird (Zus. I.), so ist offenbar, daß die imputatio juris ungewis sey, so lange, als man eine gegründete exceptionem facti anstellen kann. Daher ist folgende Regel entstanden: Ea, quæ probari ostendique nequeunt, pro non gestis neque existentibus habentur (l. 77. ff. de contrah. emt.).

Anmerkung.

n. 1. Es fragt sich, wie die species facti tüchtig bewiesen wird? Die göttliche und bürgerliche willkührliche Gesetze erfodern zween Zeugen, wider die man nichts einzuwenden hat. Aber, dieses ist willkürlich (positivum quid), was hierinn natührlichen Rechtens ist, werden wir in dem allgemeinen willkührlichen bürgerlichen Rechte zeigen. Siehe Gribners l. N. Lib. IV. cap. VIII. §. 5. So viel können wir hier bemerken, daß ein Zeuge unverwerflich oder glaubwürdig sey, wenn er die Wahrheit α) hat zeugen können, und β) hat zeugen wollen. Zum ersten gehöret, daß er das factum mit

allen

allen seinen Umständen verstehet. Daher kann ein alt Weib nicht wider mich zeugen, daß ich gefährliche principia in der Weltweisheit hege. Das zweite aber erfodert, daß der Zeuge dabey keine andere Absicht habe, als die Wahrheit zu reden. Aus diesem Grunde wird mein Feind nicht zum Zeugen wider mich gebraucht. Hiervon handelt man in der Vernunftlehre weitläuftiger.

n. 2. Wie macht man es, wenn das factum durch glaubwürdige Zeugen nicht bewiesen werden kann? In diesem Falle pflegt man dem Beklagten ein juramentum purgatorium aufzulegen, und wo es an der Herausbringung der Wahrheit einem sehr viel gelegen ist, und man kein ander bequemes Mittel weis, wodurch man sie herausbringen kann, ist man genöthiget zum juramento purgatorio seine Zuflucht zu nehmen. Billig aber sollte man nicht so freygebig damit seyn, als zu geschehen pflegt, denn es ist in vielen Fällen zu vermuthen, daß derjenige, so sich aus der Sünde kein Gewissen macht, sich auch aus dem Eide nichts machen wird. Was macht man denn? Es ist oft besser, daß der Richter die Wahrheit nicht erfähret, als daß er dem Thäter Gelegenheit geben sollte, einen Meineid zu begehen. Wer sich einmal schwer vergehet, thuts wohl mehrmal Erfähret man denn hernach von einem solchen Menschen, so man hat laufen laßen, etwas böses, dessen man ihn überführet, so kann man ihn um so viel härter bestrafen.

ad §. 225.

n. 1. Der Richter muß von der Uibereinstimmung und Nichtübereinstimmung eines *facti* mit dem Gesetze urtheilen. Denn der Richter muß von den Verdiensten eines facti urtheilen, welche deßen Urheber beygelegt werden sollen (§. 222.). Diese Verdienste sind die gute oder böse Folgen einer freyen Handlung (§. 120.), und also entweder Belohnungen oder Strafen. Folglich muß der Richter von den Belohnungen oder Strafen einer freyen Handlung urtheilen. Eine Belohnung wird jemand, um der Uibereinstimmung seiner Handlung mit den Gesetzen willen, und eine Strafe, wegen der Nichtübereinstimmung seiner Handlung mit den Gesetzen, zugefüget (§. 119. 108.). Folglich muß der Richter von der Uibereinstimmung und Nichtübereinstimmung eines facti mit den Gesetzen urtheilen.

n. 2. Hieraus siehet man, als aus einem neuen Grunde ein, daß ein gescheider Richter das Gesetz wohl verstehen muß.

Anmerkung.

Der Prof. Köhler, Müller und andere, die dem ersten blindlings folgen, erklären, aus dem vorhin angeführten Grunde, die Zurechnung, durch eine Anwendung des Gesetzes auf eine einzelne freye Handlung. Allein dieser Begriff ist als keine logische Erklärung anzusehen.

Denn

Denn die Anwendung des Gesetzes auf eine einzelne freye Handlung ist als eine mittlere Handlung anzusehen, welche zwischen der imputatione facti und juris ihre Stelle bekommt. Die imputatio facti gehet voran. Denn, vergleichet man die Handlung mit dem Gesetze, und untersuchet, ob sie damit übereinkomme, oder demselben widerspreche, oder wendet das Gesetz auf die Handlung an. Und endlich stellt man die imputationem juris an. Ich kann also nicht sagen, daß die Anwendung des Gesetzes auf eine einzelne freye Handlung das Wesen der Zurechnung ausmache. Man reflectire hierbey, in der vorigen Absicht, über die Lehre de conciliis deliberatoriis, und dem Titl. I. C. R. de in jus vocando, alsdenn wird man sich noch mehr davon überzeugen, daß das Gesetz, auf eine vielfache Art, auf eine einzelne freye Handlung angewendet werden kann, ohne daß eine Zurechnung herauskommt. Der berühmte Direkor Carpov hat deswegen behauptet, daß die Zurechnung in einer Anwendung der Clausul des Gesetzes auf eine einzelne freye Handlung bestünde, und wenn man den Begriff des Prof. Köhlers auf diese Art bestimmet, so ist er, als eine richtige Erklärung der imputationis juris anzusehen, die mit der Erklärung des Verfaßers völlig übereinkömmt.

ad §. 226.

Ein Richter muß von der Größe der Sittlichkeit eines *facti* urtheilen. Denn ein Richter

muß von den Verdiensten (§. 122.) und folglich von den guten und bösen Folgen einer sittlichen Handlung und ihrer Größe urtheilen. (§. 120, 122). Folglich muß der Richter von der Größe einer Wirkung urtheilen, deren Ursache die sittliche Handlung ist. Wer von der Größe einer Wirkung mit Gewisheit urtheilen soll, muß sich die Größe ihrer Ursache deutlich vorstellen. (§. 49. ont.) Folglich muß ein Richter sich deutlich die Größe der zuzurechnenden sittlichen Handlung vorstellen, und also ist klar, daß er von der Größe der Sittlichkeit eines facti urtheilen müße. Siehe §. 217. Zus. II. Wie unentbehrlich also die Erkenntniß des vorhergehenden Hauptstücks einem Richter sey, wird ein jeder vermuthlich von selbsten einsehen, und daß diejenige Richter mitleidenswürdig sind, die das Naturrecht nicht gründlich verstehen.

ad §. 227.

n. 1. Wenn zwischen den einzelnen freyen Handlungen und den Verdiensten, so man ihrem Urheber zuerkennet, ein gehöriges Verhältniß (proportio) sich befindet, so findet die **Billigkeit im Richten** (æquitas judicis) statt.

n. 2. Wenn man die Verdienste einer einzelnen freyen Handlung derselben proportionirlich einrichten will, so muß man alle die besondere Umstände in Erwegung ziehen, unter welchen die Handlung geschehen ist. (§. 223. Zus. I. §. 218. Zus. I.) Daher ist klar, daß wo die Billigkeit im Richten statt findet, eine gehörige Proportion zwischen den einzelnen freyen Handlun-

lungen, die man durch ihre besondere Umstände, worunter sie geschehen ist, ermeßen hat, und ihren Verdiensten, so man ihrem Urheber zueignet, anzutreffen sey.

n. 3. Diese Billigkeit nennt der Verfaßer æquitatem objectivam. Siehe §. 155. Erläut. und STRVVII syntagm. l. C. exerc. II.

ad §. 228.

Ein Richter muß im Zurechnen die Billigkeit im Richten beobachten. Denn, wenn er jemand etwas zurechnet, so bestimmt er die Größe der guten oder bösen Folgen einer einzelnen freyen Handlung, die jemand verdienet hat. (§. 222, 120.) Die Größe aber muß, durch die Größe der einzelnen freyen Handlung, welche aus den besondern Umständen, worunter sie geschehen ist, erkannt wird, bestimmt werden. (§. 211, 226.) Der Richter muß also, in Absicht auf die Zurechnung, dahin sehen, daß die gute und böse Folgen, so er dem Urheber einer Handlung zuerkennet, proportionirlich werden. Hierinn bestehet aber die Billigkeit im Richten. (§. 227.) Folglich muß ein Richter, in Absicht auf die Zurechnung, billig im Richten seyn. Er muß aber dabey alle ungegründete Billigkeit im Richten (æquitatem cerebrinam), die sich nicht auf eine gehörige Proportion, zwischen der einzelnen freyen Handlung und ihren Folgen gründet, sorgfältig vermeiden.

ad §. 229.

n. 1. Eine Fertigkeit andere vollkommner zu machen, heist eine Güte, und eine Wissenschaft, Mittel zu einem guten Endzwecke zu erwehlen, wird die **Weisheit** (Sapientia) genennt. Zur Weisheit gehöret also 1) eine Wissenschaft. 2) Der Gegenstand derselben sind Mittel und Endzwecke. 3) Die Weisheit hat mit der Verbindung der Mittel und Endzwecke zu thun, oder gehet auf die Erwehlung der Mittel zu einem Endzwecke. 4) Der Endzweck so wohl, als auch die Mittel müßen gute seyn. 5) Die Weisheit unterscheidet sich also von der Thorheit, indem diese entweder Mittel anwendet, ohne sich einen Endzweck vorzustellen, oder will einen Endzweck, ohne gehörige Mittel, erhalten. 6) Die Weisheit unterscheidet sich auch von der Arglistigkeit, indem diese zwar geschickte Mittel anwendet, aber, um einen bösen und unerlaubten Endzweck zu erhalten. Siehe **Reinbeks Betrachtungen über die Augspurgische Confeßion**, art. Gott, und zwar von der Weisheit Gottes. In Absicht auf diesen Begriff gehet der Verfaßer mit Reinbek viel accurater, als die meisten von den neuern Weltweisen, welche die Weisheit durch eine Fertigkeit, Mittel und Endzwecke mit einander verbinden. Denn nach dieser Wolfischen Erklärung muß der ärgste Spitzbube und Cartousche, der arglistigste Mensch von der Welt, ein weiser Mann genennt werden, welches wider allen Redegebrauch ist. Ich weis wohl, daß man zwischen der Weisheit,

ma-

materialiter und formaliter genommen, einen Unterschied zu machen pflegt, und daß man jene nur einem tugendhaften, diese aber auch einem Spitzbuben zugestehet. Allein, ich halte davor, daß es, vermöge des Redegebrauchs, zur Form oder zum Wesen der Weisheit gehöret, daß gute Mittel und Endzwecke mit einander verknüpft werden. Daher hat auch der Freyherr von **Leibniz** die Weisheit durch eine Wissenschaft der Glückseligkeit erkläret, dem viele von den neuern Weltweisen folgen. Aus diesem Begriffe der Weisheit erhellet, daß das Hauptgesetz der Weisheit folgendes sey: **Richte alles so ein, daß ein Mittel zu dem letzten Endzwecke wird.**

n. 2. Die Gerechtigkeit (justitia) ist eine Güte, so nach den Regeln der Weisheit eingerichtet wird. Zur Gerechtigkeit wird also erfodert: 1) Sie ist eine Güte. Wer also gerecht ist, muß eine Fertigkeit besitzen, andere vollkommner zu machen. Dieses fasset auch der allgemeine Begriff der Gerechtigkeit in sich, indem niemand gerecht genennt wird, der nicht das Beste anderer Leute befördert. 2) Nicht aber eine jede Güte wird eine Gerechtigkeit genennt. Wenn einer gar zu gütig, und unnöthig barmherzig ist, wo er strafen sollte wird er ungerecht genennt. Folglich muß die Güte, wofern sie eine Gerechtigkeit genennt werden soll, gar weislich, und mit Verstand, ausgeübet werden. Wenn gelinde Mittel nichts helfen, und die Belohnungen nicht solche Mittel wären, wodurch der letzte Endzweck oder die

Glückseligkeit überhaupt erhalten werden könnte, so darf ein gerechter Mann nicht belohnen. Unter solchen Umständen muß er vielmehr strafen, und dem Schuldigen seine Güte entziehen, die er nur misbrauchen würde, und wodurch der letzte Endzweck, die Glückseligkeit, mehr verhindert, als befördert werden sollte. Wofern aber einer gute Handlungen vornimmt, die mit den Gesetzen übereinkommen, wodurch die wahre Glückseligkeit des Menschen befördert werden kann, so muß ein gerechter Mann ihm die gute Folgen seiner Handlung, oder ihre Belohnung, zuerkennen, dieses heist, die Güte nach den Regeln der Weisheit einzurichten und auszuüben. Man siehet hieraus leicht ein, daß ein gerechter Mann seine Güte, der Beschaffenheit derer Subjecte und ihrer freyen Handlungen gemäs, und proportionirlich, einrichten müße. Daher erkläret der Prof. Baumgarten in seiner Met. §. 906. die Gerechtigkeit ungemein schön, durch eine proportionirliche Güte gegen Personen. Und dieser Begriff hat vor dem Begriffe der Wolfianer, denen der Verfaßer folget, zweene Vorzüge voraus. 1) Wird der Gegenstand der Gerechtigkeit hier beßer, als in dem Begriffe des Verfaßers, bestimmt, indem es heist, daß sie auf Personen oder Geister gehet. Man wird sagen, daß dieses schon in dem Begriffe des Verfaßers von der Gerechtigkeit stecke, in dem er sie eine Güte nennet, und diese, durch eine Fertigkeit andere (alios sc. homines) vollkommner zu machen, erkläret. Allein, die Gerechtigkeit wird nicht bloß gegen Menschen

aus-

ausgeübet, indem Gott mit allen Geistern gerecht verfähret. 2) Wird die Beschaffenheit der Ausübung der Güte nicht so genau und deutlich in der Erklärung des Verfaßers, als in der Erklärung des Prof. Baumgartens bestimmt. In jener heists nur überhaupt, daß die Güte nach den Regeln der Weisheit eingerichtet und ausgeübet werden muß. In dieser aber wird gezeigt, worinn dieses bestehet. Nämlich die Güte, wenn sie proportionirlich ist, wird mit Weisheit ausgeübet. Sonst pflegt man die Gerechtigkeit durch eine Fertigkeit zu erklären, einem jeden das Seinige zu laßen (*), welche Erklärung mit dem Begriffe des Verf. übereinkommt (**). Der Herr Prof. Canz erkläret die Gerechtigkeit durch eine Liebe zum allgemeinen Besten (amor boni publici), und darinn gebet er auch nicht von unserm Verfaßer ab. Das Gesetz der Gerechtigkeit bestehet darinn: Uibe die Güte weislich aus.

ad §. 230.

n. 1. **Die Gerechtigkeit, heists, ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, und um-**

(*) Siehe Baumgartens Ethic. philos. §. 317. Justitia est habitus suum cuique tribuendi, oder wie die Rechtsgelahrten mit dem Ulpian reden, perpetua & constans voluntas unicuique suum tribuendi.

(**) Der Prof. Baumgarten theilet das suum in internum und externum ein, welches hier wohl zu merken ist.

umgekehrt. Der Verfaßer muß also hier zweyerley beweisen: α) Die Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben. Der Beweis hiervon wird vom Verfaßer so geführet: Die Gerechtigkeit ist eine Güte (§. 229.); folglich eine Fertigkeit, andere vollkommner zu machen (§. 229.) Wer andere vollkommner macht, handelt ihrem vollkommnen oder Zwangsrechte gemäs. Folglich ist die Gerechtigkeit eine Fertigkeit, dem vollkommnen Rechte anderer Menschen gemäs zu handeln. Alle freye Handlungen, die dem vollkommnen Rechte anderer gemäs geschehen, sind gerecht (§. 155.). Folglich ist die Gerechtigkeit eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen. β) Eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, ist eine Gerechtigkeit. Dieser Beweis wird so geführet: Alle gerechte Handlungen kommen mit dem vollkommnen Rechte anderer (§. 155.), und also mit der vollkommnen Verbindlichkeit des handelnden Wesens, überein (§. 153.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Fertigkeit, seine vollkommne Verbindlichkeit zu beobachten. Eine Fertigkeit, seine vollkommne Verbindlichkeit gegen andere zu beobachten, ist eine Fertigkeit, andere vollkommner zu machen (§. 93. 15.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Fertigkeit, andere vollkommner zu machen. Eine solche Fertigkeit ist eine Güte (§. 229.). Folglich ist eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, eine Güte. Die

Fer=

Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, fasset eine Fertigkeit in sich, andere vollkommner zu machen (per dem.). Wie und warum soll man andere vollkommner machen? Damit der letzte Endzweck, die Glückseligkeit, erhalten wird. Folglich ist die Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine solche Güte, die man auf die Art ausübet, daß der letzte Endzweck oder die Glückseligkeit dadurch erhalten werde. Eine solche Güte wird nach den Regeln der Weisheit eingerichtet, und ist also eine Gerechtigkeit. (§. 229.) Folglich ist die Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, eine Gerechtigkeit.

n. 2. Hierbey müßen wir verschiedene Anmerkungen machen. 1) Was den ersten Satz betrift, so hat der Verfaßer richtig bewiesen, daß die Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, in sich faße. Es fragt sich aber, ob er allgemein bewiesen habe, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit sey, gerechte Handlungen auszuüben? Der Verfaßer spricht in seinen Vorlesungen von diesem Satze, daß er nicht allgemein verneinungsweise umgekehrt, oder nicht contraponiret werden kann, daß man also nicht sagen darf: Was nicht eine Fertigkeit ist, gerechte Handlungen auszuüben, ist keine Gerechtigkeit. Er gibt folglich den Satz: Eine Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, für keinen allgemeinen wahren Satz aus. Allein, *α*) hat er sei-

seinen Satz unbestimmt (indefinite) ausgedruckt, indem er spricht : Justitia est habitus edendi actiones justas. Folglich muß er, vermöge des Redegebrauchs allgemein verstanden werden. Hätte also der Verfaßer seinen Satz nur besonders (particulariter) verstanden, daß einige Gerechtigkeit eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, wäre, so hätte er dieses genau bestimmen sollen. β) Wenn man auf die Art Achtung gibt, wie der Verfaßer seinen Beweis führet, so siehet man leicht ein, daß er den erwehnten Satz allgemein verstehet. γ) Es ist also der Mühe werth, zu untersuchen, was man von der Größe und Ausdehnung dieses Satzes halten soll, und die Untersuchung ist gewis schwerer, als mancher denket. a) So viel ist ausgemacht, daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich fasse. Allein, ein Ding kann das andere in sich faßen, ohne, daß ich behaupten darf, daß das eine das andere sey. Ein Dreyeck faßet zwar einen Winkel in sich, aber deswegen kann ich nicht sagen, daß ein Dreyeck ein Winkel sey. b) Es fragt sich also, ob man ganz allgemein sagen kann: eine jede Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben? Die Gerechtigkeit gehet nicht blos auf gerechte, sondern auch auf billige Handlungen (*), und man muß ganz allgemein behaupten, daß

(*) Dieses kann auf eben die Art bewiesen werden, wie der Beweis in diesem Absatze vom Verf. geführet worden ist.

daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit seyn kann, sowohl billige und innerlich honete, als gerechte Handlungen auszuüben. Sie gehet also entweder auf die erste, oder auf die letzte. Ich setze hier voraus, daß eine jede Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, zugleich eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, sey, aber nicht umgekehrt. (§. 167.). Hieraus ist klar, daß eine jede Gerechtigkeit, die in einer Fertigkeit bestehet, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, zugleich eine Fertigkeit sey, gerechte Handlungen auszuüben. Weil nun die Gerechtigkeit entweder eine Fertigkeit ist, billige Handlungen vorzunehmen, oder eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, und jene diese beständig in sich faßet (per dem.); so muß man behaupten, daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit sey, gerechte Handlungen vorzunehmen, und insofern muß man den Satz des Verfaßers allerdings für allgemein wahr halten, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit sey, gerechte Handlungen vorzunehmen. Man würde sich aber sehr betriegen, wenn man glaubte, daß eine jede Gerechtigkeit nichts mehr, als eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich faßete. Einige Gerechtigkeit faßet blos eine Fertigkeit in sich, gerechte Handlungen vorzunehmen. Einige Gerechtigkeit aber gehet weiter, und faßet dabey eine Fertigkeit in sich, billige und innerlich honete Handlungen auszuüben. 2) Was den andern Satz betrift, daß eine jede Fertigkeit, gerechte Handlungen aus-

zuüben, eine Gerechtigkeit sey, so muß man denselben zugeben.

Anmerkung.

Hieraus ist begreiflich warum Aristoteles Lib. V. eth. cap. 1. die Gerechtigkeit eine Fertigkeit nennet, wodurch die Menschen bequem oder geschickt gemacht werden, gerechte Handlungen vorzunehmen. Siehe auch Lauterbachs compend. ff. L. 1. T. 1.

ad §. 231.

Die Gerechtigkeit erfodert, daß die Gesetze beobachtet werden. Denn die Gerechtigkeit ist eine Güte, so nach den Regeln der Weisheit ausgeübet wird (§. 229.). Der Endzweck der Gerechtigkeit gehet also dahin, daß andere vollkommner gemacht werden, damit der letzte Endzweck erhalten werde (§. 229.). Folglich ist die Absicht der Gerechtigkeit die Glückseligkeit (147. 146.). Die Glückseligkeit aber wird durch die Beobachtung der Gesetze erhalten (§. 147.). Folglich hat die Gerechtigkeit die Beobachtung der Gesetze zur Absicht.

ad §. 232.

n. 1. Die Gerechtigkeit hat die Beobachtung der Gesetze zur Absicht (§. 231.).

Die Gesetze sind

entweder unvollkommne	oder vollkommne
Die innere Gerechtigkeit (justitia interna, attributrix, adsignatrix) (*).	Die äußere Gerechtigkeit (justitia externa expletrix).

Hieraus ist klar a) Eine Gerechtigkeit ist eine Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen vorzunehmen, (membr. 1.) b) Eine Gerechtigkeit aber ist eine Fertigkeit, gerechte und äußerlich honete Handlungen auszuüben. c) Ein jeder, der die innere Gerechtigkeit besitzt, hat auch die äußere Gerechtigkeit, aber nicht umgekehrt. (§. 167.) Mancher Richter übet die Gerechtigkeit in dem foro externo aus, der aber die innere Gerechtigkeit nicht besitzt.

n. 2. Man wird mir hier einen scheinbaren Einwurf machen: Habe ich nicht zugegeben, daß eine jede Gerechtigkeit überhaupt eine Fertigkeit, gerechte, und also äußerlich honete Handlungen auszuüben, sey (§. 230.)? Wie will ich nun die Gerechtigkeit in eine innere und äußere eintheilen? Ists nicht eben so viel, als wenn ich das gerechte oder äußerlich honete in ein innerlich und äußerlich honetes eingetheilt hätte? Keinesweges. Ich habe nirgends gesagt, daß die Gerechtigkeit und die Fertigkeit gerechte oder äußerlich honete Handlungen vorzunehmen, vollkommen einerley Begriffe wären, die in ei-

(*) Siehe Grotius de I. B. & P. Lib. I. Cap. I. §. 8.

einer jeden Absicht vor einander gesetzt werden könnten und einander völlig, bis auf den Grund, erschöpften. (§. 230. Erl.) Ich habe ja selbst zugegeben, daß die Gerechtigkeit mehr, als eine Fertigkeit, gerechte Handlungen vorzunehmen, in sich faße. (§. 230. Erl.) eine jede Fertigkeit, gerechte oder äußerlich honete Handlungen auszuüben, ist eine Gerechtigkeit. Dieses habe ich zugegeben. (§. 230. Erl.) Ich habe zwar auch gesagt: Eine jede Gerechtigkeit faßet eine Fertigkeit in sich, gerechte oder äußerlich honete Handlungen vorzunehmen, oder daß eine jede Gerechtigkeit zum wenigsten eine Fertigkeit, gerechte und äußerlich honete Handlungen auszuüben, sey; aber hieraus kann nicht gefolgert werden, daß die Gerechtigkeit nichts mehr unter sich begreife, und daß sie nicht auch eine Fertigkeit, billige und innerlich honete Handlungen auszuüben, seyn kann. Uibrigens, sollte jemand seyn, der nicht zugäbe, daß eine jede Gerechtigkeit überhaupt, in ihrem ganzen Umfange genommen, eine Fertigkeit, gerechte und äußerliche honete Handlungen (formaliter et reduplicative genommen) vorzunehmen, wäre; der sage meinetwegen, daß eine jede Gerechtigkeit eine Fertigkeit gerechte Handlungen, materialiter genommen, auszuüben, sey, oder daß eine jede Gerechtigkeit, ohne Ausnahme, eine Fertigkeit, gerechte Handlungen auszuüben, in sich faße. Alsdann weis er gewis, daß er nicht irret. (§. 230. Erl.).

n. 3. Wenn die innere und äußere Gerechtigkeit mit einander verbunden werden, so kommt die allgemeine

gemeine Gerechtigkeit (justitia universalis) heraus, und, in dieser Absicht, wird, die äußere Gerechtigkeit allein genommen, die besondere Gerechtigkeit (justitia particularis) genennt. Hierin folgt der Verfaßer dem Hrn. von Pufendorf und andern Lehrern des Naturrechts. Die Alten aber haben diese Worte in einem andern Verstande genommen. Sie sprechen: justitia (universa. f. universalis) una alias virtutes continet omnes. Siehe Malquit. de vera ICtor. philosophia C. XI. Dieses erkläret Macrobius auf folgende Art: Justitiæ est, servare unicuique, quod suum est. De justitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas. His virtutibus vir bonus primum sui, atque deinde reipublicæ rector efficitur, juste, ac provide gubernans humana, divina non deserens. Und auf diese Begriffe der Alten hat Glafey in seinem Rechte der Vernunft, S. 159. gesehen, wenn er daselbst spricht: Im Fall unser Thun und Laßen nach allen Gesetzen, sowohl den göttlichen als menschlichen, richtig und untadelhaftig ist: so heißen unsere actiones ex omni parte oder universaliter justæ, und wir besitzen justitiam universalem, woraus die berufene Distinction, inter justitiam universalem & particularem, erwächst. Hiermit kommt auch die Erklärung des Freyherrn von Cramer überein. Dieser spricht: *Justitia universa* vocatur, quæ in exercitio cujuslibet virtutis observatur. *Justitia particularis* vocatur in aliis casibus particularibus, sub virtutibus cæteris justitiæ

contradistinctis non comprehensis. Wenn man weis, daß die allgemeine und besondere Gerechtigkeit, nach der Erklärung des Verfaßers, nur auf die vollkommne und unvollkommne Gesetze, und diese sich nur auf andere Leute beziehen (n. 1. und §. 159. 153. Erl.), so siehet man leicht ein, daß der Verfaßer die allgemeine und besondere Gerechtigkeit nur auf andere Leute sich beziehen läßt. Folglich begreift er nicht, unter der allgemeinen Gerechtigkeit, die Pflichten gegen Gott und gegen uns selbst, und also behauptet er nicht, daß die allgemeine Gerechtigkeit alle Tugenden unter sich begreift. Folglich nimmt der Verfaßer dieses Wort in einem andern Verstande, als die Alten. Jedoch scheinen die Erklärungen des Verfaßers mit den Gedanken des Erfinders dieser Eintheilung, des Aristoteles, am genauesten übereinzukommen. Dieser spricht: *Justitia universalis* exercetur per actiones, eum, cui jus suum per eas tribuitur, proprie non respicientes. *Justitia* autem *particularis* exercetur per actiones eum, cui per eas jus suum tribuitur, proprie respicientes. Siehe Nettelbladts System. element. univ. jurispr. nat. §. 99.

Zusatz.

n. 1. Weil die innere Gerechtigkeit größer, als die äußere, ist, und diese in sich faßet n. 1. lit. v.), so siehet man leicht ein, daß, wo die innere Gerechtigkeit vorhanden ist, auch die äußere anzutreffen sey. Daher ist klar, daß man auch die

innere

innere Gerechtigkeit die allgemeine Gerechtigkeit nennen kann (n. 3.) Man lese bey dieser Materie die diss. des Verfaßers, de lege talionis, §. 8. etc. nach.

n. 2. Die justitiam particularem pflegt man wiederum in distributivam und commutativam einzutheilen. Von dieser spricht man, daß sie sich auf Handel und Wandel beziehe, und sich nach einer arithmetischen Proportion richte. Von jener aber heißts, daß sie, in Absicht auf Belohnungen und Bestrafungen, statt finde, und sich auf eine geometrische Proportion gründe. Von dieser Eintheilung hat Wolf sehr ausführlich in seinen horis subcessivis Marpurg. Semestr. brum. N. 2. gehandelt. Der Freyherr von Cramer aber hat Wolfens Gedanken kürzlich auf folgende Art vorgetragen: *Communia civium* dicuntur, ad quæ singuli cives habent jus vel obligantur quo, pertinent dignitates, munera, onera. *Justitia distributiva* vocatur, quæ versatur circa communia civium. *Propria civium* vocantur, ad quæ unus præ altero jus habet, vel obligatur, quorsum refer, quæ ex contractu debentur. *Justitia commutativa* dicitur, quæ versatur circa propria civium. *Justitia distributiva exercetur secundum proportionem geometricam.* Etenim justitia distributiva versatur circa communia civium atque circa ea querelas civium tollit. Sed vero querelæ (hoc respectu) oriuntur, si dignitates meritis, munera aptitudini, onera lucro proportionaliter non distribuuntur.

 Con-

Consequenter si (hæ querelæ) tollantur; ita argumentandum:

Ut persona una ad alteram, ita pars communis distribuenda, quae uni debetur, ad partem, quae debetur alteri;

adeoque in casu speciali

1) *Ut merita* MEVII *ad merita Titii, ita honos* MEVII *ad honorem Titii*

2) *Ut aptitudo Titii ad munus obeundum sese habet ad aptitudinem* MEVII, *ita munus, quod defertur Titio, ad munus, quod defertur* MEVIO.

3) *Ut lucrum quod Titius accipit a societate civili ad lucrum* MEVII *inde perceptum; ita onus Titio imponendum ad onus, quod* MEVIO *imponitur:*

Quin hic vero proportio observetur geometrica, nemo non nisi matheseos ignarus vidit. *Justitia commutativa exercetur secundum proportionem arithmeticam.* Nam justitia commutativa versatur circa propria civium, atque circa ea querelas civium tollit. Si vero querelae (hoc respectu) cessent, differentiae status commutantium ante & post commutationem nullae esse debent. Necesse igitur est, ut hoc casu argumentari liceat;

Ut status mevii ante commutationem ad statum ejusdem post eandem; ita status Sempronii ante commutationem ad statum ejusdem post eandem; quod hic proportio arithmetica observetur, nemo est, qui negat." Hierbey will ich nur einige Anmerkungen machen. α) Man kann diese Lehre, mit leichter Mühe, so allgemein machen, daß sie sich nicht blos zu den bürgerlichen, sondern zu dem Naturrecht überhaupt, schicket. β) Die justitia distributiva und commutativa kann man schon, als Arten der Gerechtigkeit überhaupt, ansehen, und man braucht sie nicht nothwendig alle beyde blos, als Arten der justitiæ particularis, zu betrachten, insofern man durch diese äußere Gerechtigkeit verstehet. γ) Man pflegt die justitiam distributivam, als eine Jungfer mit zugebundenen Augen vorzustellen, insofern z. E. ein Richter auf Freundschaft, Feindschaft, Armuth, Reichthum und andere solche Scheingründe nicht sehen, und sich nicht darnach richten darf. Man muß aber dieses Sinnbild der Gerechtigkeit nicht auf die Art erklären, als wenn ein Richter gar nicht auf den Stand der Person sehen dürfte, indem er hierzu verbunden ist. Ein Richter muß ja alle einzelne Umstände, unter welchen eine Handlung geschehen ist, in Erwegung ziehen. Folglich, muß er auch auf den verschiedenen Stand sein Auge richten, worin die Personen sich befinden, deren Handlungen er richten soll. Man siehe hiervon Glafey l. c. S. 164. 2c.

ad §. 233.

Ein Richter muß im Zurechnen alle Gerechtigkeit beobachten. Denn, ein Richter muß, in Absicht auf die Zurechnung, die Billigkeit im Richten beobachten. (§. 228.) Folglich muß er die Folgen der Handlungen so bestimmen, wie es die Beschaffenheit der Umstände erfodert. (§. 227.) Dieses aber kann nicht ohne Beobachtung der Gesetze geschehen. (§. 120, 107.) Folglich muß ein Richter im Zurechnen die Gesetze beobachten. Folglich muß er die Zurechnung so anstellen, daß die Absicht der Gesetze dadurch erhalten werden kann. Die Absicht der Gesetze ist die Erhaltung der Vollkommenheit. (§. 106.) Folglich muß ein Richter durch die Zurechnung andere so vollkommen zu machen suchen, als ihre Handlungen es zulaßen. Wer dieses thun soll, muß seine Güte mit Weisheit ausüben, (§. 229.) und also gerecht seyn. (§. 229.) Folglich muß ein Richter im Zurechnen alle Gerechtigkeit beobachten.

ad §. 234.

n. 1. Der Richter urtheilet von den Strafen der bösen und den Belohnungen der guten Handlungen, welche ihrem Urheber, nach der Größe der Sittlichkeit ihrer Handlungen, zugefüget werden sollen. Denn er urtheilet von den Verdiensten, das heist, von den guten oder bösen Folgen der freyen Handlungen, welche mit der Beobachtung oder Uibertretung der Gesetze verknüpft sind. (§. 222, 107.) Diese Folgen sind Belohnungen

gen und Strafen. (§. 119.) Folglich urtheilet der Richter von den Belohnungen und Strafen, die dem Urheber einer guten oder bösen Handlung zugefüget werden sollen. Daß aber diese Belohnungen und Strafen sich nach dem Grade der Sittlichkeit der Handlungen richten müßen, ist offenbar. (§. 228.)

n. 2. Die Zurechnung gehet also

entweder auf Belohnungen	oder auf Strafen.
eine positive Zurechnung (imputatio juris positiva).	eine privative Zurechnung (imputatio juris privativa).

Der Grund der Benennung ist dieser, weil die Belohnungen Realitäten, und folglich positivum quid, die Strafen hingegen, wesentlich (formaliter) betrachtet, Verneinungen und also privativum quid, sind.

ad §. 235.

Die Gerechtigkeit, so ein Richter im Zurechnen beobachten muß, erfodert, daß diejenigen, welche gute Handlungen vornehmen, gute Folgen oder Belohnungen, denenjenigen aber, welche böse Handlungen vornehmen, böse Folgen oder Strafen, zuerkannt werden. (§. 233, 234.) Und in diesem Falle wird die Gerechtigkeit eine austheilende (justitia distributiva) genennt.

Diese

Diese gehet also

entweder auf Strafen	oder Belohnungen.
Die Strafgerechtigkeit (justitia punitiva s. vindicativa.)	Die belohnende Gerechtigkeit (justitia remunerativa).

Anmerkung.

n. 1. Der Verfaßer nimmt die justitiam distributivam in einem engern Verstande, als Cramer, (§: 232. Erl.) indem er sie auf Belohnungen und Bestrafungen einschränket. Die geometrische Proportion so hier beobachtet werden muß, kann auf folgende Art ausgedruckt werden.

Wie die Folgen der Handlung des Cajus, sich zu ihrer Sittlichkeit verhalten, so verhalten sich auch die Folgen der Handlung des Mävius zu ihrer Sittlichkeit. Die Folgen der Handlung des Cajus wollen wir F, die Sittlichkeit S; die Folgen der Handlung des Mävius f, ihre Sittlichkeit ſ, nennen, und alsdenn kann man die vorhergehende Proportion so ansetzen:

F: S = f: ſ.
E. F: f = S: ſ.
E. f: F = ſ: S.
E. f: ſ = F: S.
E. ſ: f = S. F.
E. ſ: S = f: F. ꝛc.

n. 2. Die justitiam distributivam und commutativam siehet er, als zwo Arten der justitiæ expletricis oder particularis, an, weswegen wir keinen Streit mit ihm anfangen werden. (Siehe §. 232. Zus. n. 2. Erl.) Von der justitia commutativa handelt der Verfaßer erst unten §. 485. Man lese hierbey die diss. des Verfaßers nach, de lege talionis §. 56-68., woselbst er von diesen beyden Arten der Gerechtigkeit ordentlich handelt.

ad §. 236.

n. 1. Wenn man erkläret, was in einem vorhanden seyenden Streite gerecht und ungerecht sey, so fället man das Urtheil (sententia fertur).

n. 2. Wer die Strafen oder Belohnungen bestimmt, die dem Urheber einer Handlung zu Theil werden sollen, fället das Urtheil. Der Verfaßer führet den Beweis so:

Wer erkläret, welche Handlungen mit den Gesetzen übereinkommen, und denselben widersprechen, der gibt zu erkennen, was in einer Sache gerecht und ungerecht sey.

Wer die Strafen oder Belohnungen bestimmt, die dem Urheber einer Handlung zum Theil werden sollen, erkläret, welche Handlungen mit den Gesetzen übereinkommen, oder nicht (§. 119.).

Folg-

Folglich bestimmt er, was in einer Sache gerecht oder ungerecht sey.

Was den Obersatz betrift, so wird darin von Handlungen, die mit den Gesetzen übereinkommen, auf gerechte Handlungen u. s. w. geschlossen. Folglich wird hier von einem Geschlechte auf eine bestimmte Art, und also wider die Vernunftlehre, geschloßen, wenn man nemlich das gerechte und ungerechte in einem solchen Verstande, wie der Verfaßer, nimmt. Soll also der Obersatz seine Richtigkeit haben, so muß man das gerechte 2c. in einem weitern Verstande nehmen.

Wer in einer Sache bestimmt, was gerecht oder ungerecht sey, der fället das Urtheil.

Wer die Strafen oder Belohnungen bestimmt, die dem Urheber einer Handlung zu Theil werden sollen, bestimmt, was in einer Sache gerecht oder ungerecht sey.

Folglich fället er das Urtheil.

Der Untersatz erhellet aus dem vorigen Schluße. Was den Obersatz betrift, so ist hier entweder von einer Sache überhaupt, oder von einer streitigen Sache, die Rede. Ist das letzte, so hat der Obersatz seine Richtigkeit, aber alsdenn muß der Untersatz so heißen: Wer die Strafen oder Belohnungen bestimmt, erkläret, was in einer streitigen Sache gerecht oder ungerecht sey; und dieses hat der Verfaßer nicht bewiesen. Ist aber das erste, so schließt der

Ver-

Verfaßer in dem Obersatze, von einer Sache auf eine streitige Sache, und also vom Geschlechte auf eine bestimmte Art los (n. 1.). Soll dieser Fehler gehoben werden, so muß man das Wort, streitig, aus der Erklärung, so n. 1. vorkommt, weglaßen.

ad §. 237.

Der Richter muß im Zurechnen das Urtheil fällen. Denn er muß die Strafen und Belohnungen der Handlungen bestimmen (§. 234.). Wer die Strafen und Belohnungen der Handlungen bestimmt, fället das Urtheil (§. 236.). Folglich muß der Richter im Zurechnen das Urtheil fällen.

ad §. 238.

n. 1. Eine Handlung, vermöge welcher der Werth einer Sache bestimmt wird, heist eine Schätzung (existimatio). Ich würde aber hier auf folgende Art zu Werke gehen:

Der Werth (valor) beziehet sich

auf Handel und Wandel (mensura rerum commutandarum)	oder nicht
Der Tax (pretium).	valor.

Das Urtheil von dem Werthe einer Sache heist ihre Schätzung (æstimatio).

Die-

Diese gehet

entweder auf Personen und ihre freye Handlungen	oder auf Sachen.
I	I
Existimatio	æstimatio stricte sic dicta.

Die Erklärung des Verfaßers von der existimatione ist also zu weit.

n. 2. Wenn der Richter das Urtheil fället, so schätzet er die freye Handlungen, oder bestimmet ihren Werth. Denn indem er das Urtheil fället, so bestimmt er die Größe der Sittlichkeit der freyen Handlungen (§. 236.) Diese aber macht ihren Werth aus. Folglich, wenn der Richter das Urtheil fället, so bestimmt er den Werth der freyen Handlungen.

ad §. 239.

Wenn der Richter den Werth der freyen Handlungen bestimmt, so urtheilet er von der Größe ihrer Sittlichkeit (§. 238. dem.). Folglich von ihrer guten oder bösen Beschaffenheit (§. 65.), und also von ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit (§. 15.). Folglich gehet die Existimation

entw. auf die Vollkommenheit der Handlungen	oder auf ihre Unvollkommenheit
I	I
eine gute Achtung (existimatio bona).	existimatio mala.
I	I
die Ehre (honor).	Schande, Unehre (vituperium).

Zur Ehre wird also erfodert, α) daß man urtheilet von der Vollkommenheit, ja dieses Urtheil selbst ist die

die Ehre. Hieraus ist die bekannte Regel begreiflich: honor non est in honorato, sed in honorante. Mannigmal aber wird die Ehre auch in einem andern Verstande genommen, und bedeutet die innere Vollkommenheiten selbst, in welchem Falle sie die innere Ehre (honor internus) genennt wird. Von dieser muß es heißen: honor est in honorato. Wir haben mit dem Verfaßer die äußere Ehre (honorem externum s. relativum) erkläret. β) Nicht alle Vollkommenheiten geben einen Gegenstand der Ehre ab. a) Ehret man keinen Menschen wegen seiner wesentlichen und unbedingt nothwendigen Vollkommenheiten. Wer ehret z. E. einen rasenden Menschen deswegen, weil er eine vernünftige Seele und einen organischen Körper hat, weil er eine wesentliche Vernunft, Freyheit, einen Verstand, ein Gedächtniß u. s. w. besitzt? Folglich gehet die Ehre auf zufällige Vollkommenheiten. b) aber nicht alle innerlich zufällige Vollkommenheiten bringen eine Ehre. Cajus hat z. E. viele Glücksgüter bekommen, zu denen er gar nichts beygetragen hat. Wer will ihn blos deswegen ehren? Folglich müßen die Vollkommenheiten, die eine Ehre verdienen, physisch zufällig seyn, und sich auf das Willkühr des Geehrten beziehen. c) Nicht einmal alle willkührliche Handlungen bringen eine Ehre. Wenn gleich ein Hund sich noch so viele Geschicklichkeit erworben hat, so wird er deswegen nicht geehret. Was also eine Ehre verdienen soll, muß sich auf die Freyheit eines vernünftigen Wesens beziehen. Was zur Schande erfodert wird, ist aus dem vorhergehenden leicht einzusehen. Nämlich nichts bringt uns eine Schande oder Unehre zuwege, was sich nicht auf unsere Freyheit beziehet.

Zusatz.

Alle gute Folgen einer sittlich guten Handlung sind Belohnungen, und alle böse Folgen einer sittlich bösen Handlung sind Strafen (§. 119. 107.). Folglich ist die gute Achtung und die Ehre eine Belohnung, hingegen die böse Achtung (existimatio mala) und die Schande eine Bestrafung.

ad §. 240.

n. 1. Die Existimation ist ein Urtheil

entweder wahr		oder falsch.	
Eine wahre Existimation. Diese ist		eine falsche Existimation. Diese ist	
entw. eine wahre Ehre	oder eine wahre Schande.	entw. eine falsche Ehre (Scheinehre)	oder eine falsche Schande.

Z. E. wenn man einen, wegen seiner gründlichen Gelehrsamkeit, oder tugendhaften Aufführung ehret, so ist dieses eine wahre Ehre. Wenn es aber heist: Das ist ein recht braver Kerl, weil er viel zu verthun hat, aus einem uralten Geschlechte ist, oder brav saufen kann, so ist dieses nur eine Scheinehre. Wenn man jemand wegen seiner lasterhaften Aufführung tadelt, so bringt dieses ihm eine wahre Schande. Wenn man aber iemand, wegen seiner unverschuldeten Armuth oder wegen Gebrechlichkeiten sei Körpers, die er sich selbst nicht zugezogen hat, tadelt, so ist dieses für einen solchen Menschen keine Schande.

n. 2. Wenn ein Richter den Werth der Handlungen richtig bestimmt, so richtet er wohl (bene judicat). Wenn er aber nicht den Werth der Handlungen richtig bestimmt, so richtet er schlecht (male judicat). Siehe Lauterbach in comp. ff. L. I. Tit. XIII. p. 744.

I. Zusatz.

Ein Richter also, der schlecht richtet, fället ein falsches Urtheil von den Verdiensten einer Handlung (§. 238.). Folglich stellt er eine falsche Zurechnung Rechtens an (§. 221. 218.).

II. Zusatz.

Wenn ein Richter schlecht richtet, so geschiehet es

- entweder aus Vorsatz
  - Siehe hiervon §. 241. & Cor. I.
- oder aus Irrthum.
  - entweder aus einem vermeidlichen. Dieser ist
    - entw. ein error juris
    - oder ein error facti.
    - Von diesen beyden wird §. 242. gehandelt.
  - oder aus einem unvermeidlichen.
    - Hiervon handelt der Verf. §. 241. Cor. II.

ad §. 241:

n. 1. Ein Richter, der aus Vorsatz schlecht richtet, handelt boshaftig (dolose). Denn, wenn ein Richter schlecht richtet, so nimmt er eine unrechtmäßige Handlung vor (§. 240. 228. 233. 187.), und insofern er dieses mit Vorsatz thut, be-

beziehet sie sich auf seinen Willen (§. 220.), und ist also eine boshafte Handlung (§. 195.).

n. 2. Wenn einer aber aus einem überwindlichen Irrthume schlecht richtet, so nimmt er zwar auch eine unrechtmäßige Handlung vor (§. 240. 228. 233. 187.). Allein, weil diese sich nur auf seinen Verstand beziehet (§. 188. Zus.), so ist sie keine Boshaftigkeit, sondern bestehet vielmehr in einem bloßen Versehen (§. 188.).

I. Zusatz.

Folglich wird es einem Richter mehr zugerechnet, wenn er aus Vorsatz, als wenn er aus einem überwindlichen Irrthume, schlecht gerichtet hat (§ 217. Zus. II. n. XVI.

II. Zusatz.

Weil ein unüberwindlicher Irrthum keine böse Handlung ist, die eine Sittlichkeit hat (§. 117. Erl.), und jemand zugerechnet werden kann, so erhellet, daß das Urtheil, was ein Richter aus einem unüberwindlichen Irrthume gefället hat, ihm ganz und gar nicht zugerechnet werden kann (§. 217.).

III. Zusatz.

Will man nichts destoweniger, einem Richter ein solches Urtheil zurechnen, so ist offenbar, daß man eine falsche Zurechnung anstellt (§. 221.). Bey diesen und dergleichen sehr deutlichen Sätzen laße ich ich mit Fleis alle Erläuterungen und Anmerkungen weg,

weg, um mein Buch nicht gar zu weitläuftig zu machen.

ad §. 242.

n. 1. Es ist einem Richter mehr zuzurechnen, wenn er aus einem überwindlichen errore juris schlecht gerichtet hat, als wenn sein falsches Urtheil aus einem überwindlichen errore facti ent springt. Denn, in Absicht auf die Handlung der Zurechnung, (actum imputatorium) hängt die Auswickelung der Gesetze vom bloßen Richter, die Auswickelung des facti aber größtentheils von dem vom Actore geführten Beweise ab. (§.222.). Folglich hängt die Vermeidung der überwindlichen Unwissenheit der Gesetze, und des erroris juris blos vom Richter, die Vermeidung aber des überwindlichen erroris facti zugleich von andern ab. Ein Fehler, den ich allein vermeiden kann, ist leichter zu vermeiden, als ein Fehler, zu deßen Vermeidung auch andere etwas beytragen müßen. Folglich ist error juris vincibilis zu vermeiden. Je leichter die Vermeidung eines Fehlers ist, desto größer ist die Nachläßigkeit, wenn man ihn nicht vermeidet, und desto größer ist das Versehen, (§. 185, 188.) Folglich steckt, in Absicht auf den Richter, in errore juris vincibili ein größeres Versehen, als in errore facti vincibili. Je größer das Versehen ist, desto mehr wird die Handlung zugerechnet. (§. 217. Zus. II. n. XV.) Folglich muß auch der error juris vinc. dem Richter mehr, als error facti vinc zugerechnet werden.

n. 2. Dieser Lehrsatz kann auch so bewiesen werden: Je leichter die Vermeidung einer Handlung ist, desto schwerer ist die Ausübung derselben. Folglich ist dem Richter schwerer einen errorem juris als einem errorem facti zu begehen. Je schwerer eine Handlung ist, desto mehr wird sie zugerechnet. (§. 217. Zus. II. n. VII.). Folglich wird error juris vinc. dem Richter mehr als error facti vincib. zugerechnet. Man kann diesen Satz auch daher beweisen, weil der Richter, so einen errorem facti vincibilem hegt, mehr von den äußern Umständen zu seinem schlechten Urtheil bestimmt wird, als wenn er einen errorem juris vincib. hegt. Siehe (§. 117. Zus. II. n. VIII.)

Zusatz.

Hieraus ist klar, daß ein falsches Urtheil, so von dem Richter gefället worden ist, dem Actori mehr als dem Richter, zuzurechnen sey, wenn es aus einem errore facti vincib. entstanden, dessen Wirklichkeit sich auf den freyen Willen des Actoris beziehet, oder wenn der Actor als ein Urheber des Irrthums angesehen werden kann. Denn in diesem Falle ist der Actor die sittliche Ursache, der Richter aber die nächste Ursache von dem falschen Urtheile (§. 178.) Siehe §. 217. Zus. II. n. XII. und §. 213.

ad §. 243.

Man siehet nun leicht ein, was zur völligen natürlichen Zurechnung erfodert wird, und wie sie entstehet.

1) Geschiehet die imputatio facti, worin der Actor das factum mit allen seinen Umständen erzehlet und zugleich erkläret, wer dasselbe begangen habe, (§. 213, 222, 120. Sch. 3.) das heist: Der Actor stellt die speciem facti dar (§. 212.).

2) Wenn die species facti hinreichend bewiesen worden ist. (§. 224.) so muß der Richter α) die Größe der Sittlichkeit des facti (§. 226.) und β) dessen Uibereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Gesetze bestimmen (§. 225.), und endlich γ) mit der grösten Billigkeit und Gerechtigkeit (§. 228. 233.) das Urtheil fällen (§. 237.). Ich überlaße meinen Lesern diese Handlungen der Zurechnung völlig auszuwickeln, indem es α) eine leichte und β) eine angenehme Beschäftigung ist. In meinen Vorlesungen will ich meinen Herren Zuhörern eine nähere Anweisung geben, wie die species facti ordentlich gemacht werden soll, was der Richter zu beobachten hat, und worin ein Prozeß des Naturrechts bestehet.

ad §. 244.

n. 1. Wo das Urtheil gefället wird, findet das Gericht (forum) statt. Das Urtheil wird nach den Gesetzen gefället (§. 236. 119.). Die Gesetze sind entweder natürliche oder willkührliche, und diese entweder göttliche oder menschche (§. 127.). Daher ist das Gericht auch entweder ein natürliches oder ein willkührliches, und dieses ist entweder ein göttliches oder menschliches. Das natürliche Gericht (forum naturale) findet also daselbst statt, wo das Urtheil nach den natürlichen Gesetzen gefället

 wird.

wird. Die natürlichen Gesetze sind zugleich göttliche Gesetze (§. 133.). Daher wird auch das natürliche Gericht ein göttliches genennt.

n. 2. Ein blos natürliches Gericht (forum mere naturale) findet statt, wenn das Urtheil nach den natürlichen Gesetzen, als solchen, ohne auf den Willen eines Oberherrn zu sehen, gefället wird. Wird aber das Urtheil nach Gesetzen, die sowohl natürlich sind, als auch wie willkührliche betrachtet werden (legibus qualificatis) gefället; so heist das Gericht ein natürlich-willkührliches oder ein vermischtes Gericht (forum naturale qualificatum.).

ad §. 245.

n. 1. In dem natürlichen und folglich in dem göttlichen Gerichte wird eine jede einzelne freye Handlung zugerechnet. Denn in dem natürlichen Gerichte wird das Urtheil nach den natürlichen Gesetzen gefället (§. 244.). Wenn man das Urtheil fället, bestimmt man die Strafen und Belohnungen, welche dem Urheber der Handlungen zugefüget werden sollen (§. 236). Folglich werden in dem natürlichen Gerichte die Strafen und Belohnungen, nach den natürlichen Gesetzen, bestimmt. In dem natürlichen Gerichte aber, wo die natürlichen Gesetze gelten, wird eine jede freye Handlung entweder belohnet oder bestrafet (§. 149.) Folglich wird auch eine jede freye Handlung in diesem Gerichte zugerechnet (§. 243.).

n. 2.

n. 2. Man kann diesen Beweis auch so führen:

Wenn alle einzelne freye Handlungen, in dem natürlichen göttlichen Gerichte, entweder belohnet oder bestrafet werden, so folget, daß es hier gar keine einzelne freye Handlung gibt, die nicht zugerechnet werden solte.

Nun ist das erste wahr, daß alle einzelne freye Handlungen, ohne Ausnahme, in dem natürlichen göttlichen Gerichte entweder belohnet oder bestrafet werden.

Folglich ist auch das letzte wahr, daß es hier gar keine einzelne freye Handlung gibt, die nicht zugerechnet werden sollte.

Der Untersatz ist §. 149. bewiesen worden, und die Folge des Obersatzes ist daher klar, weil, wenn in dem natürlich göttlichen Gerichte alle Handlungen hier von Gott entweder belohnet oder bestrafet werden, so urtheilet er von den Strafen oder Belohnungen, welche einem jeden Urheber einer jeden Handlung zugefüget werden, und folglich rechnet er einem jeden alle seine freye Handlungen zu.

n. 3. Man nimmt hier das forum naturale in seinem ganzen Umfange. Siehet man aber blos auf das forum naturale externum, so ist offenbar, daß hier nur alle gerechte und ungerechte Handlungen zugerechnet werden. Es fragt sich hierbey, ob es unrecht sey, daß man in den menschlichen Gerichten nicht alles zurechnet, was in dem natürlichen Gerichte zugerechnet

wird? Keinesweges. Denn in den menschlichen Gerichten siehet man blos auf die Handlungen, die einen Einfluß in die äußerliche Sicherheit und innere Ruhe der Republick haben, und deswegen rechnet man einem hier nur diese zu. In dem natürlichen göttlichen Gerichte aber siehet Gott auf das Wohl und die Absicht der ganzen Welt, und daher gehet die hier anzustellende Zurechnung weiter.

Zusatz.

Wenn eine einzelne freye Handlung ganz und gar nicht zugerechnet wird, so gehöret diese gewis nicht zu den natürlichen Gerichten.

ad §. 246.

n. 1. Wenn man jemand etwas leistet, wozu man nicht verbunden gewesen, findet ein **Verdienst im engern Verstande** (meritum stricte sic dictum) statt. Wenn es in der Gottesgelahrheit heist, daß unsere guten Werke keine Verdienste sind, so ist bekannt, daß man ein Verdienst so nimmt, wie es der Verfaßer in diesem Absatze genommen hat.

n. 2. Man siehet leicht ein, daß die Erklärung der Verdienste, im engern Verstande, ein Begriff sey, der beziehungsweise verstanden werden muß. Insofern man nämlich in einem gewißen Gerichte nicht verbunden gewesen, etwas zu thun, was man doch jemand geleistet hat, findet ein Verdienst, im engern Verstande

statt.

statt. Folglich beziehet sich dieses Wort beständig auf ein gewißes forum. Meine Leser werden sich noch erinnern, daß wir oben §. 120. die Verdienste in einem andern Verstande genommen haben. Siehe Canzens discipl. mor. omn. S. 26.

ad §. 247.

n. 1. **In dem blos natürlichen Gerichte finden keine Verdienste, im engern Verstande, statt. Beweis.**

Wenn die natürlichen Gesetze auf alle unsere freye Handlungen, ohne Ausnahme, gehen, so folgt, daß in dem blos natürlichen Gerichte keine freye Handlung zu gedenken sey, wobey keine Verbindlichkeit wäre (§. 244.).

Nun ist das erste wahr (§. 138.).

Folglich muß auch das letzte wahr seyn.

Wo bey allen unsern freyen Handlungen eine Verbindlichkeit ist, daselbst kann man niemand etwas leisten, wozu man nicht verbunden gewesen.

Nun aber ist bey allen unsern freyen Handlungen, in dem blos natürlichen Gerichte, eine Verbindlichkeit;

Folglich kann man in dem blos natürlichen Gerichte niemand etwas leisten, wozu man nicht verbunden gewesen.

Wenn man in dem blos natürlichen Gerichte niemand etwas leisten kann, wozu man nicht verbun-

bunden gewesen, so folgt, daß hier gar keine Verdienste, im engern Verstande, statt finden (§. 246.).

Nun ist das erste; Folglich auch das letzte wahr.

n. 2. Wenn der Verfaßer hier von dem natürlichen Gerichte redet, so versteht er dadurch das natürliche Gericht, in seinem ganzen Umfange genommen. Denn siehet man blos auf das äusliche natürliche Gericht, so finden hier allerdings Verdienste, im engern Verstande, statt, wenn ich nämlich mehr thue, als wozu ich äusserlich und vollkommen verbunden bin.

Zusatz.

n. 1. Sollen also in einem Gerichte Verdienste, im engern Verstande, statt finden, so muß es ein vermischtes oder willkührliches Gericht (forum qualificatum vel positivum) seyn (§. 244.). Z. E. In dem bürgerlichen willkührlichen Gerichte finden Verdienste, im engern Verstande, statt, wenn ein Bürger mehr thut, als wozu er, als ein solcher, verbunden ist.

n. 2. Was der Verfaßer von dem blos natürlichen Gerichte behauptet, kann von dem natürlichen Gerichte schlechthin gesagt werden (§. 138.). Alle natürliche Gerichte sind göttliche (§. 244.) Folglich erhellet, daß in dem natürlichen göttlichen Gerichte alle Verdienste, im engern Verstande, wegfallen. Das natürliche göttliche Gericht kann als ein vermischtes oder qualificirtes Gericht angesehen werden (§. 244. Erl.) Folglich kann man nicht überhaupt sagen, daß

in

in einem jeden foro qualificato Verdienste, im engern Verstande, statt finden können. Weil alle Menschen, in Absicht auf alle ihre freye Handlungen, in dem natürlichen göttlichen Gerichte sich befinden (§. 245.), so ist offenbar, daß kein Mensch, in Absicht auf Gott, Verdienste, im engern Verstande, besitzt. Hieraus kann man wider die Römischkatholischen und ihre opera super erogatoria disputiren.

ad §. 248.

n. 1. In dem natürlichen Gerichte findet eine Zurechnung statt (§. 245.), welche eben deswegen die natürliche genennt wird, und also in einer Erklärung bestehet, wenn eine einzelne freye Handlung und ihre natürliche Folgen beygeleget werden sollen (§. 219.). Was von der Zurechnung überhaupt gesagt worden ist, gilt auch von der natürlichen Zurechnung.

n. 2. Nach der gewöhnlichen Methode des Verfassers kann man den Begriff von der natürlichen Zurechnung auf folgende Art herausbringen. Die Zurechnung erkennet jemand die Folgen einer einzelnen freyen Handlung zu.

Diese Folgen sind

entweder natürliche	oder willkührliche
die natürliche Zurechnung.	die willkührliche Zurechnung (imputatio positiva),

ad §.

ad §. 249.

n. 1. Die natürliche Zurechnung §. 248. wird angestellt

entweder von dem Urheber der Handlung selbst	oder von einem andern.
Die innere natürliche Zurechnung.	Die äußere natürliche Zurechnung.

n. 2. Man siehet, ohne mein Erinnern, ein, daß auch die Zurechnung überhaupt entweder eine innere oder äußere sey.

ad §. 250.

n. 1. Es ist aus dem vorhergehenden Absatze klar, daß wir uns auch selbst etwas zurechnen können. Dieses Vermögen, uns selbst etwas zuzurechnen, wird, in Absicht auf uns, das Gewissen (conscientia sc. moralis) genennt. Hierbey will ich zweyerley bemerken: α) Das Gewißen wird conscientia moralis genennt, um es von der conscientia logica s. metaphysica zu unterscheiden, welche das Bewustseyn heist. β) Wolf erkläret das Gewißen, in seinen **Gedanken von der Menschen Thun und Laßen**, durch ein Urtheil von der Sittlichkeit unserer Handlungen. Allein, der Verfaßer macht dawider den Einwurf, daß diese Erklärung nicht auf alle Arten des Gewissens paßet, und also zu enge sey, und zwar aus einem doppelten Grunde. a) Das schlafende Gewißen ist auch ein Gewißen, bestehet aber nicht in einem **wirklichen Urtheile** von der

Sitt-

Sittlichkeit unserer Handlungen, indem derjenige, deßen Gewißen schläft, sich ganz und gar nicht um die Sittlichkeit seiner Handlungen bekümmert, und also auch gar nicht davon urtheilet. Dieses ist der Grund, warum der Verfaßer das Gewißen durch ein Vermögen 2c. erkläret hat. Denn dieses kommt auch einem Menschen zu, dessen Gewißen schläft. b) Das anklagende Gewissen überhaupt ist eine bloße imputatio facti, (boni vel mali), ohne auf dessen Sittlichkeit zu sehen, denn wenn man auf diese Achtung gibt, so kommt das richtende und urtheilende Gewißen (conscientia judicans) heraus.

n. 2. Hierbey will ich die Lehre des Verfaßers von den verschiedenen Arten des Gewißens in eine Tabelle bringen. Das Gewißen ist ein Vermögen, sich selbst etwas zuzurechnen (n. 1.). Wir wollen in diesem Begriffe ein jedes Merkmal insonderheit bestimmen.

I. Das

I. Das Gewißen ist ein Vermögen

Dieses wird betrachtet

entweder als ein blosses Vermögen	oder als eine Bemühung. Hier sind	
	entw. Hindernisse vorhanden, welche machen, daß diese Bemühung nicht eine wirkliche Zurechnung wird.	oder nicht.
Das schlafende Gewißen (conscientia dormiens).	Das schläfrige Gewißen (conscientia obdormiens).	das wachende Gewißen (conscientia vigilans).

II. Das Gewissen eines freyen Wesens beziehet sich auf ihn selbst.

Es wird aber betrachtet

entweder in einer sittlichen Sklaverey,	oder in dem Zustande der Herrschaft über sich selbst
Das knechtische Gewißen (conscientia servilis).	Das freye Gewißen (conscientia libera).

III. Das Gewißen beziehet sich auf etwas, so man sich selbst zurechnet

Dieses ist

entweder etwas vorbeygegangenes	oder nicht.	
	entw. gegenwärtig	oder zukünftig
Das nachfolgende Gewißen (conscientia consequens).	Das begleitende Gewißen (conscientia concomitans).	das vorhergehende Gewissen (conscientia antecedens).

IV. Das Gewißen gehet auf eine Zurechnung.

Diese wird genommen

vor die Zurechnung der einzelnen freyen Handlung (imputatio facti).
Hier erkläret man sich selbst für den Urheber einer Handlung
I
Das anklagende oder beschuldigende Gewißen überhaupt (conscientia accusans in genere).
Die einzelne freye Handlung, die man sich selbst zurechnet, ist

ent. eine gute
I
Das ruhige Gewißen (conscientia tranquilla).

oder böse Handlung
I
I
Diese hat

entweder vermieden werden können
I
Das anklagende Gewißen im engern Verstande oder schlechthin so genennt.

oder nicht.
I
Es ist also unmöglich sie zu vermeiden

entw. gänzlich
I
Das entschuldigende Gewißen (conscientia excusans).

oder zum Theil
I
Das zum Theil anklagende und zum Theil entschuldigende Gewißen (conscientia ex parte accusans, ex parte excusans).

oder vor die Zurechnung Rechtens (imputatio juris)
Hier urtheilen wir, daß die Folgen unsrer freyen Handlung uns zum Theile werden.
I
Das richtende Gewißen (conscientia judicans).
Diese gehet auf die Folgen der einzelnen freyen Handlungen. Diese sind

entw. gute
I
Das seligmachende Gewißen (conscientia beans).

oder böse,
I
Das verdammende Gewißen (conscientia damnans).

V. Das Gewissen gehet auf die Zurechnung.

Diese bestehet in einem Vernunftschluße

welcher

- entweder wahr
  - Das wahre Gewißen (conscientia vera) Der hier vorkommende wahre Vernunftschluß ist
    - entw. gewis
      - Das gewiße u. überzeugende Gewißen (conscientia certa).
    - oder ungewis
      - Das ungewisse Gewißen (conscientia incerta).
        - Diese wird
          - entweder für gewis gehalten
            - conscientia persuasa.
          - oder nicht. ist.
            - ent. zweifelhaft (conscientia dubia).
            - oder nicht.
              - entweder wahrscheinlich (conscientia probabilis).
              - oder unwahrscheinlich (conscientia improbabilis).
- oder falsch ist.
  - Das falsche, oder irrige Gewißen (conscientia erronea)

n. 3. Man findet diese Tabelle auch in der Vernunftlehre des Verfaßers P. I. C. I. §. 123. Schol. I. und zwar mit einiger Aenderung. Ich habe sie so gemacht, wie er sie selbst in seinen Vorlesungen vorträgt, und weil es keinen besondern Nutzen in dem Naturrecht hat, einige Kleinigkeiten zu beurtheilen, wider die

Einwürfe gemacht werden konnten, so wollen wir auch die Beurtheilung an diesem Orte unterlaßen. Die Lehre von dem Gewißen gehöret eigentlich in die philosophische Moral. Wir leugnen aber deswegen nicht, daß wir sowohl diese als andere Lehren der philosophischen Moral in dem Naturrecht brauchen. Z. E. 1) Fragt es sich in dem Naturrecht, was man von dem Beweise zu halten habe, wenn einer auf sein Gewißen etwas versichert. 2) In dem jure eccles. univ. untersucht man, ob ein Landesherr über die Gewißen seiner Unterthanen zu herrschen befugt sey ꝛc. um dieser und anderer solcher Lehren des Naturrechts willen muß man hier eine deutliche Erkenntniß von dem Gewißen haben.

n. 4. Die Zurechnung ist entweder eine Zurechnung Rechtens, oder einer einzelnen freyen Handlung (§. 218.), und das Gewißen äußert sich sowohl durch die erste als durch die letzte Zurechnung (n. 2.). Weil nun ein jeder Mensch in dem natürlichen Gerichte ein Gewißen hat, so erhellet, daß er hier sowohl die imputationem facti, als juris, in Absicht auf seine eigene Handlungen, anstellen kann (n. 1.). Wer die imputationem facti anstellt, ist ein Kläger, wer aber die imputationem juris anstellt, ist ein Richter (§. 222. 218.) Folglich kann ein Mensch in dem natürlichen Gerichte, durch sein Gewißen, sowohl sein eigener Kläger (actor), als Richter seyn. Und daher wird das natürliche Gericht, das Gericht des Gewißens

(fo-

(forum conſcientiæ), und der Richterſtuhl der Vernunft (tribunal rationis) genennt. (§. 130.). Was der Verfaßer in dem folgenden Zuſatze vorbringt, kann alles aus dem n. 2. verſtanden werden.

ad §. 251.

n. 1. **Es ſtehet in unſrer Gewalt, unſer Gewiſſen aufzuwecken.** Denn das Gewißen wachet in uns auf, wenn das Vermögen, uns ſelbſt etwas zuzurechnen, ausgeübet wird. (§. 250.) Folglich wachet es alsdann in uns auf, wenn wir von unſern eigenen Handlungen urtheilen, daß ſie ſich auf unſere Freyheit beziehen (213. 219. Erl.) und hernach ihre Verdienſte, die gute oder böſe Folgen derſelben, beſtimmen (§. 218. 219.). Hierzu wird weiter nichts, als der Gebrauch der Vernunft und des Verſtandes (§. 29. 30.), und folglich der Gebrauch der Attention und Reflexion (§. 28. ꝛc.) erfodert. Wenn einer alſo den Gebrauch dieſer Kräfte in ſeiner Gewalt hat, ſo ſtehet es auch in ſeiner Gewalt, ſein Gewißen aufzuwecken. Folglich ſtehet es in unſrer Gewalt, unſer Gewißen aufzuwecken (§. 53.).

n. 2. Wenn man dieſen Satz gehörig beſtimmt ausdrucken will, ſo muß er ſo heiſen: Es ſtehet in der Gewalt aller Menſchen, die den Gebrauch der Vernunft haben, ihr Gewiſſen aufzuwecken.

An-

Anmerkung.

Weil das Gewissen irrig und falsch seyn kann, so siehet man leicht ein, was man von dem Beweise zu halten hat, wenn einer etwas auf sein Gewissen bezeuget.

Ende des vierten Theils der Erläut. und des allgemeinen Theils des Natur- und Völkerrechts.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gunnerus, Johan Ernst, 1718-1773

M. Johann Ernst Gunnerus vollständige Erklärung des Natur- und Vö
lkerrechts nach den Grundsätzen des Herrn Hofrath Darjes

Bd.: Vierter Theil.

Wien 1786

Ph.pr. 621-4/5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040767-3
VD18 90543718